



第四辑

全景芳师传学者文库

总顾问 李学勤

# 清人易学二种：惠栋《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解

梁韦弦 著

黑龙江人民出版社

## 出版说明

重视学术上的师承关系,是中国文化的一种优良传统,也是中国传统学术流派和学术思想研究的一个重要特点,它对我们今天的学术流派和学术思想研究也有重要意义。《金景芳师传学者文库》正是在此理念下编辑出版的。《文库》主要收录金景芳先生弟子各自的代表性著作,从中可以看出他们怎样在继承师学的同时,又做出了自己创造性的贡献。我们相信,《文库》的出版,对于进一步繁荣我国人文学术研究,促进学术交流和社会文化发展,将做出有益的探索。



## 总 序

《金景芳师传学者文库》即将由黑龙江人民出版社出版。把一位在学术界有重要影响的学者众多弟子的著作汇集起来,成为丛书印行,乃是近年罕见的创举。

金景芳先生字晓邨,辽宁义县人,生于公元1902年,卒于公元2001年。他终生献身于教学研究工作,早年曾执教小学、中学,1941年进入东北大学,1954年调到东北人民大学即后来的吉林大学,前后讲授达60年,授业学生难以数计。金先生自1961年招研究生,“文革”后1981年被评为首批博士生导师,其后共培养硕士16位、博士24位,都已作为高校或科研机构的骨干力量。

金先生享寿期颐,著述等身,其学术渊博宽广,及于文史诸多方面,而其重心在于先秦历史文化。1999年出版的《学林春秋》初编有他的《我和先秦史》一文,篇中将他自己的主要学术成果归纳为五个方面,均列于先秦史范围。事实上,吉林大学长期以来就是先秦史学科的重点,金先生指导的弟子们也都在各自单位对先秦史学科的发展作出贡献。《金景芳师传学者文库》所收录金先生弟子的著述,皆系先秦史方面的专题探讨,可以明显看出其与师学的传承关系。

2003年,金景芳先生弟子陈恩林、舒大刚、康学伟三位教授曾编纂《金景芳学案》,经线装书局出版。该书开首收入金先生《自传》与若干代表性论文,以及金先生受其知遇的金毓黻等人传略,然后列举助手、弟子32人,各录其论作二至三篇。《金景芳师传学者文库》在一定意义上可说是《学案》的继续和扩大,但由于所收都是专著,其性质、规模自然又有不同。





重视学术上的师承关系,是中国文化的一种优良传统,而在历史上,最能够系统地体现学术师承关系的著作体裁便是学案。谈到学案,大家自然首先想到明末清初黄宗羲的《明儒学案》及《宋元学案》。有的学者认为,学案体的出现系受佛教禅宗灯录的影响,这恐怕不真实,或者至少是不确切的。司马迁作《史记》,已经在《孔子世家》之外,专设《仲尼弟子列传》,根据孔壁古文“弟子籍”,记述孔门的传承事迹。《史》《汉》的《儒林列传》,也突出了学者的师传关系。作为学案体发轫的朱子《伊洛渊源录》,特点不过是专题单行而已。其后类似作品很多,到黄宗羲的两部《学案》,将这一体裁的优长发挥到极致,于是成为传统学术史著作的典范。

《金景芳学案》和《金景芳师传学者文库》进一步阐扬并且改造了学案体的传统。尤其是《文库》,所收录的都是金门弟子各自的代表性著作,由此可以看出他们怎样在继承师学的同时,做出了自己创造性的发展,为今后研究现代的学术史提供了实例和佳话。

我是后学,比金景芳先生小 30 岁,但有机会获见金先生已是 40 多年前的事了。1961 年的一个下午,金先生到中国科学院历史研究所来看曾与他同在复性书院的张德钧先生。那天张先生不在,只有我一个留在思想史研究室工作,就接待金先生,多有承教,最后步行把他送到北京火车站。

从 70 年代末起,我常前往吉林大学,后来还受聘为兼职教授,每到长春,一定去谒见金景芳先生。蒙金先生不弃,我多次主持他的弟子学位答辩,得以仔细阅读他们的论文,对于金先生指点培育所费苦心和辛劳,有十分深刻的印象。特别是 90 年代,在答辩会上我总是强调金先生以耄耋之年,仍对学生如此尽力教诲,实为学术史上所稀有。《金景芳师传学者文库》所收各书,不少就是他弟子们的学位论文,读者不难通过这些作品,看到金先生教学达到的成效。

金先生在《自传》里讲过这样一段话:“我读书有一个怪脾气,







就是不怕难,越难我越想读。又由于我得力在自学,喜欢独立思考。我认为对的东西,敢于坚持,敢于同错误的东西作斗争。”金先生的著作,贯穿着这种深入钻研、实事求是的精神,他的各位弟子也能继承老师的这种精神,在学科发展中取得多方面的建树成果。《文库》的陆续出版,将会向读者充分展示这一点。

最后我还想向作为金先生弟子的各位学者提一个建议,便是尽快编辑金先生的全集。金先生的论著,有的早已风行,但印数有限,今天大家想读,苦于搜求不易;还有一些文章,尤其是早年所撰,久归散佚,更需要下工夫辑集。全集的完成,将同这部《金景芳师传学者文库》一起,成为对这位世纪学人的最佳纪念。

李学勤

2005年2月11日

农历正月初三





# 目 录

## 惠栋《易汉学》评解

惠栋自序 .....	(3)
易汉学卷一 孟氏长卿易上 .....	(5)
卦气图说 .....	(5)
六日七分图 .....	(6)
卦气七十二候图 .....	(43)
消息 .....	(57)
四正 .....	(65)
十二消息 .....	(72)
辟卦杂卦 .....	(82)
易汉学卷二 孟氏长卿易下 .....	(87)
推卦用事日 .....	(87)
六十卦用事之月 .....	(88)
唐一行《开元大衍历经》 .....	(104)
大衍步发敛术 .....	(105)
七十二候(三微) .....	(108)
汉儒传六日七分学 .....	(111)
易汉学卷三 虞仲翔易 .....	(113)
八卦纳甲之图 .....	(113)
五位相得而各有合 .....	(129)
周流六虚 .....	(133)





乾为积善 .....	(135)
虞氏逸象 .....	(136)
孔文举书 .....	(141)
<b>易汉学卷四 京君明易上(附干宝)</b> .....	(144)
八卦六位图(出《火珠林》) .....	(144)
八宫卦次图 .....	(155)
世应(附游归) .....	(160)
飞伏 .....	(165)
贵贱 .....	(169)
爻等 .....	(170)
贞悔 .....	(174)
<b>易汉学卷五 京君明易下</b> .....	(176)
五行 .....	(176)
占验 .....	(184)
京氏占风雨寒温 .....	(186)
蒙气 .....	(194)
世卦起月例 .....	(195)
卦身考 .....	(198)
以钱代蓍 .....	(199)
《火珠林》 .....	(200)
<b>易汉学卷六 郑氏周易爻辰图</b> .....	(202)
十二月爻辰图 .....	(202)
爻辰所值二十八宿图 .....	(204)
郑氏易 .....	(207)
《乾凿度》(郑氏注) .....	(210)
《易正义》 .....	(212)
<b>易汉学卷七 荀慈明易</b> .....	(214)
乾升坤降 .....	(214)
易尚时中说 .....	(220)



九家逸象 .....	(223)
荀氏学 .....	(224)
易汉学卷八 辨河图洛书 .....	(226)
辨先后后天 .....	(227)
辨两仪四象 .....	(230)
辨太极图 .....	(234)
重卦说 .....	(235)
卦变说 .....	(238)
附:惠栋《易汉学》的卦气学研究 .....	(243)
主要参考文献 .....	(254)
后记 .....	(257)

## 王夫之《周易大象解》译说

王夫之《周易大象解》自序 .....	(261)
乾☰乾上乾下 .....	(268)
坤☷坤下坤上 .....	(275)
屯☳震下坎上 .....	(278)
蒙☶坎下艮上 .....	(280)
需☵乾下坎上 .....	(282)
讼☶坎下乾上 .....	(283)
师☷坎下坤上 .....	(285)
比☵坤下坎上 .....	(287)
小畜☶乾下巽上 .....	(288)
履☵兑下乾上 .....	(290)
泰☵乾下坤上 .....	(293)
否☷坤下乾上 .....	(295)
同人☲离下乾上 .....	(297)
大有☲乾下离上 .....	(299)
谦☶艮下坤上 .....	(301)



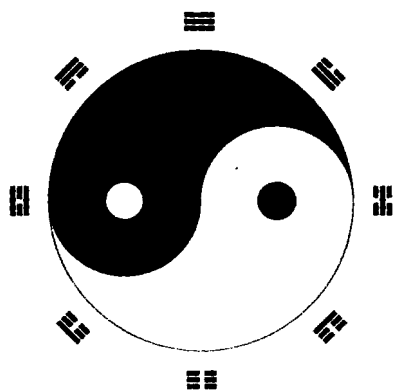


豫䷏震上坤下	.....	(304)
随䷐震下兑上	.....	(305)
蛊䷑巽下艮上	.....	(307)
临䷒兑下坤上	.....	(308)
观䷓坤下巽上	.....	(310)
噬嗑䷔震下离上	.....	(312)
贲䷖离下艮上	.....	(314)
剥䷖坤下艮上	.....	(316)
复䷗震下坤上	.....	(318)
无妄䷘震下乾上	.....	(322)
大畜䷙乾下艮上	.....	(325)
颐䷚震下艮上	.....	(327)
大过䷛巽下兑上	.....	(330)
坎䷜坎下坎上	.....	(331)
离䷝离下离上	.....	(333)
咸䷞艮下兑上	.....	(334)
恒䷟巽下震上	.....	(336)
遁䷗艮下乾上	.....	(338)
大壮䷡乾下震上	.....	(340)
晋䷢坤下离上	.....	(342)
明夷䷣离下坤上	.....	(343)
家人䷤离下巽上	.....	(346)
睽䷥兑下离上	.....	(347)
蹇䷦艮下坎上	.....	(349)
解䷧坎下震上	.....	(351)
损䷨兑下艮上	.....	(352)
益䷩震下巽上	.....	(354)
夬䷪乾下兑上	.....	(355)
姤䷫巽下乾上	.....	(357)



萃䷬坤下兑上 .....	(359)
升䷭巽下坤上 .....	(360)
困䷮坎下兑上 .....	(362)
井䷯巽下坎上 .....	(364)
革䷰离下兑上 .....	(366)
鼎䷱巽下离上 .....	(368)
震䷲震下震上 .....	(369)
艮䷳艮下艮上 .....	(371)
渐䷴艮下巽上 .....	(373)
归妹䷵兑下震上 .....	(374)
丰䷶离下震上 .....	(376)
旅䷷艮下离上 .....	(378)
巽䷸巽下巽上 .....	(379)
兑䷹兑下兑上 .....	(380)
涣䷺坎下巽上 .....	(381)
节䷻兑下坎上 .....	(383)
中孚䷼兑下巽上 .....	(385)
小过䷽艮下震上 .....	(387)
既济䷾离下坎上 .....	(388)
未济䷿坎下离上 .....	(390)
附：读船山先生《周易大象解》 .....	(393)
后记 .....	(401)





惠栋《易汉学》评解







## 惠 栋 自 序

【原文】六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独《诗》、《礼》、《公羊》犹存毛、郑、何三家。<sup>①</sup>《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。<sup>②</sup>杜氏虽有更定，大校同于贾服，<sup>③</sup>伪孔氏则杂采马、王之说。<sup>④</sup>汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣假家说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云：“辅嗣易行无汉学，元晖诗变有唐风。”盖实录也。栋曾王父朴庵先生，尝闻汉易之不存也，取李氏《易解》所载者，参众说而为之传。天崇之际，遭乱散佚。其说口授王父，王父授之先君子。先君子于是成《易说》六卷，又尝欲别撰《汉经师说易之源流》，而未暇也。栋趋庭之际，习闻余论，左右采获，成书七卷。自孟氏长卿以下五家之易，异流同源，其说略备。呜呼！先君子即世三年矣，以栋之不才，何敢辄议著述。然以四世之学，上承先汉，存什一于仟百，庶后之思汉学者，犹知取证，且使吾子孙无忘旧业云。是为序。

【评解】就惠栋《易汉学》的内容来看，惠栋从各类文献之中尽可能地搜集了与汉易有关的资料，为后世学者的汉易研究提供了便利。惠栋于此序中说“存什一于千百，庶后之思汉学者，犹知取



- ① 毛亨有《毛诗故训传》，郑玄有《三礼注》，何休有《春秋公羊传注》。
- ② 杜预有《春秋左传注》，《尚书》伪孔安国《传》，王弼《周易德》。
- ③ 贾逵、服虔。
- ④ 马融、王肃。



证”，应该说就惠氏存续汉易而为后人研究汉易提供一部翔实的相关文献汇编的目的来看，惠栋著该书的目的大体实现了，到目前为止，我们要了解以致研究汉代易学，惠栋的这部书还是最基本、最重要的书之一。就惠栋关于经学史特别是《易》学史的观点来看，惠氏的说法则有偏颇之处。汉易烦琐不堪，荒诞诡譎，其治学方法和理论内涵的问题，是导致其衰落的根本原因，不是事出偶然，也不是王弼一人之力就能办到的。惠栋于《序》中引宋人赵紫芝的诗，对王弼易学之推倒汉易颇有讥讪之意。后世学者包括不满汉易的人，也都将王弼视为以黄老之学说《易》的罪魁祸首。其实，王弼以黄老说《易》实肇端汉人，只不过是王弼讲得更多更系统些罢了，这一点只要我们认真读一下如《易纬·乾凿度》、《乾坤凿度》之类汉人的东西就知道了。就易学史的发展来说，《周易》本为卜筮之书，但其中含有宝贵的思想，属于孔子所传易学的先秦儒家《易传》对《周易》中包含的宝贵思想加以揭示和阐扬，使《周易》之学成为一门关于宇宙人生哲理的学问，摆脱了史巫之术。汉易受战国阴阳五行之学基础上发展起来的杂占术的影响，又将易学数术化、神秘化，脱离了孔子易学的正确治《易》道路。王弼之学虽杂入老庄之学的内容，但以坚持探求《周易》包含的宇宙人生哲理为宗旨，使易学研究又重新回到有益人的心智修养的轨道上来。王弼于汉易为罪人，于易学的发展为继孔子之后影响和贡献都十分深远的第一人。惠栋极力推崇汉易，贬抑王弼之学是不公允的，说王弼后汉易荡然无存，也有夸大，不完全符合实际。惠栋《易汉学》是清人当时复兴汉学的产物，由于惠栋一味崇尚汉易，对汉人的一些易说不加考辨甄别，故《易汉学》实际在易学研究上有扩大汉人解说《周易》经传的一些错误说法影响的作用。





## 易汉学卷一 孟氏长卿易上

### 卦气图说

【原文】孟氏《卦气图》以坎离震兑为四正卦，余六十卦卦主六日七分，合周天之数。内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。《系辞》云：“乾之策二百一十有六，坤之策一百四十有四，凡三百有六十，当期之日。”夫以二卦之策当一期之日，则知二卦之爻周一岁之用矣。四卦主四时，爻主二十四气；十二卦主十二辰，爻主七十二候；六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一。辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。二至二分，寒温风雨，总以应卦为节。是以《周易参同契》曰：“君子居室，顺阴阳节。藏器俟时，勿违卦月。谨候日辰，审察消息。纤芥不正，悔吝为贼。二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪。二分纵横，不应漏刻，水旱相成，风雨不节，蝗虫湧沸，群异旁出。”此言卦气不效，则分至寒温皆失其度也（《春秋命历序》曰：“元气正则天地八卦肇也。”）<sup>①</sup>。《汉书》谷永对策曰：“王者躬行道德，则卦气理效，五征时序。（兼《洪范》五行言）失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邇。”后汉张衡上疏亦言：“律历卦候，数有征效。”（郎顗《七事》云：“今春当旱，夏必有水。以六日七分候之可知。”）樊榘修《华岳

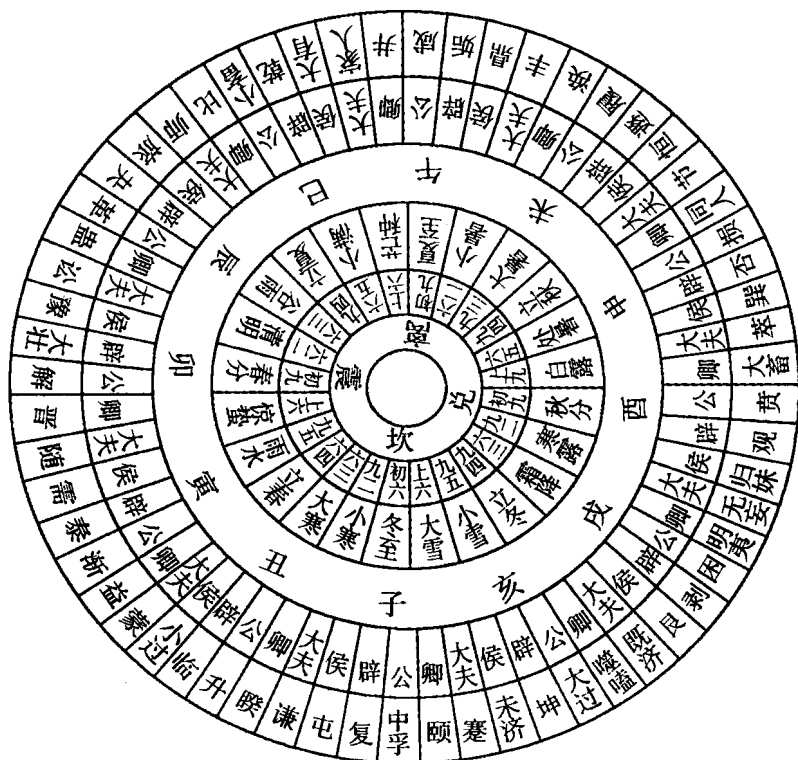


① 凡正文圆括内文字，皆为孟氏所作自注。



碑》云：“风雨应卦，滋润万物。”是汉儒皆用卦气为占验。宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣。余既列二图于后，兼采先儒诸说以为左证焉。

## 六日七分图



六日七分图①

① 图据《续清经解》本原式，下北上南。《丛书集成初编》所列图式，以子配姤，以午配中孚，与惠氏所述孟氏图说文字不合。





【评解】惠栋的《易汉学》共为八部分内容，即“孟氏长卿易”上、下，“虞仲翔易”，“京君明易”上、下，“郑氏周易爻辰图”，“荀慈明易”，“辨河图洛书”。卦气图说，是解释所谓孟长卿卦气图的。

孟长卿，名喜，字长卿，西汉易学家。关于儒家易学的传授系统及孟喜易学的来源《汉书·儒林传》有明确的记载：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸。子庸受江东馯臂子弓。子弓授燕周丑子家。子家授东武孙虞子乘。子乘授齐田何子装。及秦禁学，《易》为卜筮之书，独不禁，故传授者不绝也。汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜陵田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。同授淄川杨何，字叔元，元光中征为太中大夫。齐即墨成，至城阳相。广川孟但，为太子门大夫。鲁周霸、莒衡胡、临淄主父偃，皆以《易》至大官。要言《易》者本之田何。”“丁宽字子襄，梁人也。初梁项生从田何受《易》，时宽为项生从者，读《易》精敏，材过项生，遂事何。学成，何谢宽。宽东归，何谓门人曰：‘《易》以东矣。’宽至洛阳，复从周王孙受古义，号《周氏传》。景帝时，宽为梁孝王将军距吴楚，号丁将军，作《易说》三万言，训故举大谊而已，今《小章句》是也。宽授同郡田王孙。王孙授施仇、孟喜、梁丘贺。由是《易》有施、孟、梁丘之学。”“孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜郤，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：‘田生绝于施仇手中，时喜归东海，安得此事？’又蜀人赵宾好小数书，后为《易》，饰《易》文，以为‘箕子明夷，阴阳气亡箕子；箕子者，万物方蓂兹也。’宾持论巧慧，《易》家不能难，皆曰‘非古法也’。云受孟喜，喜为名之。后宾死，莫能持其说。喜因不肯仞，以此不见信。喜举孝廉郎，曲台署长，病免，为丞相掾。博士缺，众人荐喜。上闻喜改师法，遂不用喜。喜授同郡





白光少子、沛翟牧子兄，皆为博士。由是有翟、孟、白之学。”《汉书·儒林传》对孔子易学承传系统的记载是清楚的，同时，对孟喜之学已改变师法，其学实际并非得自田王孙，而是来自其所得“易家候阴阳灾变书”的记述也是很明确的。对于这种记载，后世学者是相信的。清人皮锡瑞说：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟、京出而说始异”，“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京”。<sup>①</sup>清人唐晏说：“孟氏之学杂和阴阳灾变。今所传虞氏消息之说、郑氏爻辰之学，疑皆出于孟氏也，故京房亦托于孟氏。”<sup>②</sup>从马王堆帛书《易传》各篇的内容来看，所讲的主要是儒家关于人自身修养和政治成败的义理，很明显并没有后来汉易讲阴阳灾异的内容。学者们多认为马王堆帛书《易传》是战国儒者的作品。我认为帛书《易传》除《系辞》一篇以外，其余各篇的内容虽然可能有先秦文献的根据，但最终当写成于西汉儒生之手。<sup>③</sup>就我们这里要讨论的问题来说，帛书《易传》既然出土于汉墓，那么，无论其成书时间在战国还是汉初，都可以说明汉初儒生们讲习《周易》，其内容主要还是如帛书《易传》所讲的与人们的思想道德和政治修养密切相关的义理之学。也就是说，结合马王堆汉墓帛书的内容与史书记载的情况来看，如孟喜卦气学这种用《周易》来讲阴阳灾变的占算之学，并非出自孔子所传易学的内容。有专家曾试图证明孟喜卦气学这种讲阴阳灾变的学问乃出于孔子易学的正传，就以上所论情况来看，这种说法与学术史的实际不符，是没有什么切实根据的。

王船山先生曾说：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也，自此始。孔之

① 皮锡瑞：《经学通论·易》，癸亥季春涵芬楼影印本，第69页。

② 唐晏：《两汉三国学案》，中华书局1986年版，第44页。

③ 梁韦弦：《帛书易传五篇之间的联系及其成书年代问题》，《吉林师范大学学报》2004年6期；《由马王堆帛书易传看古书形成过程的复杂性》，《古籍整理研究》2005年6期。





前，文、周有作，而夏商《连山》、《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》之繇辞，多因事附会，而不足以垂大义，而惧以终始。孔子赞定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中冒天下之道。乃秦既夷于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教，而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。”<sup>①</sup>由船山先生关于汉易的批评，我们可以注意到这样一些问题。首先，占筮之学是有悠久的历史传统的。司马迁于《史记·日者列传》曾说，自古以来统治者凡遇重大政治问题，莫不借助于卜筮行事。自孔子始才真正使《周易》学开始形成一门探究事物规律的学问。也就是说，汉易讲阴阳灾异之占筮学的兴起，也不全是由孟喜、京房的偶得奇书，偶遇奇人造成的。不过，在古时以《易》占筮虽然有悠久的历史传统，而如孟喜这种卦气占筮术的兴起，则是与战国后期、秦汉之间“技术之士”的杂占术有关。据《史记·孟子邹衍列传》和《秦史皇本纪》的记载，邹衍的“五德终始”学说在当时还是一门使王公大臣们觉得新奇的学问，所以曾轰动一时。根据这种情况来看，以阴阳五行学说为理论支撑的杂占术的兴起，只能在战国晚期至秦汉之间这一时期，因为将这种理论系统地运用到占筮学，这也需要有一个时间过程。从《史记》关于孟喜之学得之《易》家候阴阳灾变书和京房的老师焦延寿之学得自隐士的记载看，汉易卦气学当与秦汉间阴阳家末流的“技术之士”有关，是来自方士的杂占术，并经孟、京加以改造、完备而成。

从文献记载来看，“卦气”一语不见于先秦文献，而始见于汉人的说法，如惠栋卦气图说所引有“卦气”一语的说法即见于《汉书·谷永传》和《易纬》。可见，卦气这个概念是由汉人提出来的。正因如此，历史上的经史学家都认为卦气学是汉人的东西。



① 王夫之：《船山遗书》第一卷，北京出版社1999年版，第210页。



我们知道,所谓卦气,是指易卦与二十四节气的结合。关于卦气学说存在于先秦的说法之所以难以成立,又因为据传世文献的记载和天文史学者的研究,二十四节气的确立不会早于秦汉之间或西汉之初。中国天文史的奠基者钱宝琮先生即认为:“前汉初年还没有确定的二十四气名称。”<sup>①</sup>那么,易卦与二十气的结合当然也不会早于秦汉之间或西汉初年。

惠栋所谓孟氏《卦气图》的具体来源,惠栋没有作说明,不见于前代文献,可能是惠栋根据《新唐书》中僧一行所述孟喜遗说所制。

《六日七分图》,是以坎、震、离、兑为四正卦及其余六十卦与一年四季、十二月、二十四气、三百六十五又四分之一日相配的图式。之所以称“六日七分图”,是因为以四正卦以外的六十卦去与一年的三百六十五又四分之一日相搭配,每卦所代表的时间是六日八十分日之七( $6\frac{7}{80}$ 日)。这就是惠栋“卦气图说”说的“以坎震离兑为四正卦,余六十卦卦主六日七分,合周天之数”。

四正卦说是汉易卦气学易卦与历法相配的基础和骨架。所谓四正卦,是以坎卦代表北方,以离卦代表南方,以震卦代表东方,以兑卦代表西方。正,是指正东、正南、正西、正北说的。四正卦说,已见于《易传》的《说卦传》。《说卦传》说:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。万物出乎震,震东方也。齐乎巽,巽东南也。齐也者,言万物之洁齐也。离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也。圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也。坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。兑,正秋也,万物之所说也,故曰说言乎兑。战乎乾,乾西北之卦也,言阴阳相薄也。坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所

① 钱宝琮:《从春秋到明末的历法沿革》,《20世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史》卷下,兰州大学出版社2000年版,第554页。







归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”《说卦传》的这种说法学者们称之为“八卦方位”说。对《说卦传》这节文字的认识来说，古今学者的看法有同有异。如王船山先生认为：“前举其目，而后释之。或古有此言，而夫子释其义。乃‘万物出乎震’以下，文类《公》、《谷》（按，《公羊传》和《穀梁传》）及《汉律历志》，或则前为夫子所录之本文，而后儒加训诂也。”<sup>①</sup>业师金景芳先生说：“‘帝出乎震’至‘劳乎坎’，‘成言乎艮’，似乎《连山》易的正文，‘万物出乎震，震，东方也’至‘艮东北之卦也，万物之所成终而所始也，故曰成言乎艮’似乎是解释正文的。”<sup>②</sup>朱伯崑先生认为《说卦传》是战国后期的作品，“以四时配四方，见于《管子·四时》、《礼记·月令》，又见于《吕氏春秋·十二纪》。八卦方位说是受了战国后期阴阳五行学说的影响。”<sup>③</sup>船山先生与金景芳先生所见共同之处是，《说卦传》这段文字不是一时写成，“万物出乎震”以下的文字当为晚出。朱伯崑先生说这段文字是受到战国后期阴阳五行学说的影响，这与船山先生所指文类《汉志》是一个意思。也就是说，就《说卦传》的八卦方位说而言，从文献证据上看，其产生不会早于战国后期。

就《说卦传》八卦方位说与汉易卦气说之四正卦的关系说，认为后者的建构受到前者的启示，这是没问题的。但是就目前学术界的一些说法来看，有人称《说卦传》的说法为“八卦卦气”说，<sup>④</sup>这种说法将八卦方位视同卦气则是有问题的。我这样说根据主要有两点：第一，《说卦传》的说法只能证明易卦与四时搭配，不能证明易卦与二十四气相配。我们说过，卦气之气，就是特指二十四气的，把八卦与四时八方相配称为“卦气”，不合卦气这一概念的含义。第二，就《说卦传》的说法来看，其八卦方位与汉易卦气说十



① 王夫之：《周易内传》，《船山遗书》第一卷，北京出版社1999年版，第240页。  
 ② 金景芳：《周易系辞传新编详解》，辽海出版社1998年版，第187页。  
 ③ 朱伯崑：《周易哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第50页。  
 ④ 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第26~41页。

二月卦易卦的排列方位也不同。如依《说卦传》，乾卦在西北，而在汉易卦气则乾在东南，位置恰恰相反。这种差别的意义是重要的。因为，在卦气说中的“十二辟卦”是作为一年十二个月每个月阴阳二气消长情况之代表的，所以称为“十二月卦”或“十二消息卦”。由卦气运行的起点十一月的消息卦复卦到第二年十月的坤卦，这十二个月阴阳二气消长运行的情况用十二月的卦画表示是：十一月复䷗一阳生，十二月临䷒二阳生，一月泰䷊三阳生，二月大壮䷡四阳生，三月夬䷪五阳生，四月乾䷀六阳生，五月姤䷫一阴生，六月遁䷠二阴生，七月否䷋三阴生，八月观䷓四阴生，九月剥䷖五阴生，十月坤䷁六阴生。也就是说，所谓十二月卦，之所以用它来代表其各自所在之月，是因为其卦中的阴阳爻数与十二月各自气候的阴阳消长情况相似。那么，像《说卦传》中将乾列为西北之卦即卦气说十月坤的位置，卦画的阳爻数于该月节气阴阳冷暖就不合了，这说明《说卦传》的八卦排列只考虑到四时与八卦的震、离、兑、坎相配，并未考虑到易卦与十二月、二十四气相配。也就是说，四正卦说背后并未隐藏着一个与汉人卦气说相合的以易卦与一年阴阳二气消长情况相配的体系。可见，将《说卦传》的八卦方位说视同卦气，是行不通的，因为八卦方位说不具备卦气说的意义。

“余六十卦卦主六日七分，合周天之数”，是说四正卦不具体参与和一年的时间相配，而是用其余六十卦来与一年的日数相配。“周天之数”，就是一年的时间，古人以拟定的黄道躔日运动之一周期为一年，合三百六十五又四分之一日。

“内辟十二，谓之消息卦”，这是说六十卦中有十二卦被视为辟卦，也称消息卦。辟，是君主的意思，因为这十二卦的阴阳卦画与各月的阴阳消长情况或者气候状况相似，所以用它们分别代表十二个月，而不用分属各月的别的卦代表各月。如果仅是因为这十二卦的卦画与各月的阴阳二气消长之情况相合，称之为十二月卦或消息卦已然恰当，为什么又有辟卦之称？这是因占算需要而拟定的。君卦以外的卦又有公侯卿等臣卦，以此模拟人的关系，以



便占算人事。“乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也”，这是说，因为乾阳具有盈息的特性，所以这十二卦中表示阳气生长的卦称之为“息卦”，因为坤阴具有虚消的特性，所以十二卦中表示阴气生长的卦称为“消卦”。具体说，所谓息卦是复、临、泰、大壮、夬、乾六卦，如前所示由复䷗之一阳生，至乾䷀之六阳生，阳息的过程完成，阳气盈满，就时间变化来说，这是由十一月到四月。所谓消卦是姤、遁、否、观、剥、坤六卦，如前所示，由姤䷫的一阴生，至坤䷁之六阴生，阴气生长的过程完成，阴气盈满，就时间变化来说，这是由五月到十月。由复的一阳始生，至坤的六阴生，阴气盈满，阴阳消长的一个周期限完成，接下去又是复的一阳始生，新的阴阳消长运行周期开始。就时间来说由复代表的十一月，至次年十月，也正好是一年十二个月的周期。之所以采取以复卦代表的十月为起点，是因为这是按阴阳消长的周期来考虑的。惠栋下面的解说引用到的《易纬·稽览图》有“甲子卦气起中孚”的说法，这是说在十一月冬至节气即处于复卦之前的中孚卦所代表的时间阳气开始萌动，至复一阳生成。这种周期的计算是以阳气始生为起点，以阴气盈满为终点的，故不以一月为起点。息卦和消卦是对称的，为什么阴长称消？《周易》的思想观念，崇阳抑阴，以阴为实，以阴为虚，故阳长是盈实，阴长而反为消虚。由此看来，其实消息的说法实际都是从阳的消长来说的，阳长是长，阴长对于阳来说就是阳消，即以消卦称阴长之卦，而其意则由阳消而来，阴长也就是阳消。这由十二月卦的阴阳卦画来看，由五月姤卦起，阴爻从下向上生长，每长一爻，阳爻就少一爻。这由一年气候的冷暖变化来说，由十一月复之一阳生，气候由寒向暖发展，由五月姤一阴生，气候由暖向寒发展。

“其实乾坤十二画也”，这是说，十二月卦中的阴阳爻其实都是由乾坤两卦的六阳爻和六阴爻这十二个卦画变化来的。这种观念来源于《易传》。《系辞传》说：“乾坤其《易》之蕴邪？乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》。”《易纬·乾凿度》





说：“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。”《易纬》的说法亦根源  
于《系辞传》。《说卦传》云：“乾天也，故称乎父；坤地也，故称乎  
母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎  
再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而  
得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”《系辞传》的说  
法是说六十四卦是由乾坤两卦变化来的。《说卦》的说法实际也  
是说由乾坤两卦阴阳爻的搭配变化而产生了八卦，而六十四卦按  
文献的传统说法则是由八卦重合而成的。

“《系辞》云：‘乾之策二百一十有六，坤之策一百四十有四，凡  
三百六十，当期之日。’夫以二卦之策当一期之日，则知二卦之爻  
周一岁之用矣。”这是在讲卦气图所表示的卦气说的结构体系的  
原理，或者说以易卦之六十卦三百六十爻与一年三百六十日相配  
的根据，即六十卦之三百六十爻与一年之日数大体相等。

“四卦主四时，爻主二十四气；十二卦主十二辰，爻主七十二  
候；六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一”，这是进  
一步具体讲易卦与历数相配的方法。“四卦主四时，爻主二十四  
气”，是说四正卦震代表春，离代表夏，兑代表秋，坎代表冬。此四  
卦每卦六爻，计二十四爻，分别代表二十四个节气，或者说与二十  
四气相对。“十二卦主十二辰”，是说十二消息卦代表十二月，这  
十二卦，卦六爻，计七十二爻，恰好代表七十二候，或者说与七十二  
候相对应。“六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一”，  
这是说四正卦以外的六十卦与一年之日数相配，每卦可分得  
六日七分。爻主三百六十五日四分日之一，是说三百六十爻与三  
百六十五日四分之一的一年之日数相配。惠栋上述这种解说，实  
际包含了对《六日七分图》和《卦气七十二候图》两图的解说。“十  
二卦主十二辰”，可以理解为十二月每月的五卦中，由其中的一个  
消息卦来代表这个月。但是，从“爻主七十二候”的说法来看，显  
然这两句说的是十二消息卦与十二月相对应排列，这十二卦共七  
十二爻与七十二候相对应排列，那么，据历法之五日为一候的规





定,七十二候相配之日数恰是三百六十日。如此,十二月卦每卦六爻,一卦所主之日则为三十,一爻所主之日则为五日多,这就不是“六十卦主六日七分”了。在《六日七分图》中,十二月卦与其余卦一样,也是卦主六日七分的。所以,《七十二候图》里没有其余四十八卦,这种排列方法不论六十卦之间的君臣关系,没有大夫、侯、公、卿、辟的名目。这种排列的不同,反映两者在用于占验时方法也有不同。这种不同下面会具体涉及。“六十卦主六日七分,爻主三百六十五日四分日之一,辟卦为君,杂卦为臣,四正为方伯”,这是指《六日七分图》说的。杂卦,即辟卦以外的卦。

“二至二分,寒温风雨,总以应卦为节”,这是讲卦气以阴阳灾异来占验的原则性方法或者说用卦气来推演阴阳灾异的基本精神。用六日七分术来占算也好,用《卦气七十二候图》所包含的方法占算也好,总的说判断是否有灾异、灾异形成的人事原因,其最基本的依据就是节气正不正。

“是以《周易参契》曰:‘君子居室,顺阴阳节。藏器俟时,勿违卦月。谨候日辰,审察消息。纤芥不正,悔吝为贼。二至改度,乖错委曲,隆冬大暑,盛夏霜雪。二分纵横,不应漏刻,水旱相伐,风雨不节,蝗虫湧沸,群异旁出。’此言卦气不效,则分至寒温皆失其度也(《春秋命历序》曰:“元气正则天地八卦孳也。”)。”惠氏引《周易参同契》的文字,是为了说明“卦气不效,则分至寒温皆失其度也”,也就是为了说明卦气学的意义或作用。卦气不效,是说节气不正。节气不正,就是到了某个节气就应出现与该节气相应的天气,如惠氏列二卦图所示,大壮当二月清明,其初九爻当初候,物候应该是“桃始华”,如果桃树没有开始开花,就是节气不正,也就是卦气不效,则将出现“仓库多火”之灾。如果节气不正的情况很严重,就会出现与《周易参同契》文中所列举的类似的严重的自然灾害。卦气学的理论原理之一,是天应感应。自然灾害的发生,是因为卦气不效或者说节气不正,而卦气是否理效,即节气正与不正,是受到人的行为影响的。所以,《周易参同契》这节文字开始





说：“君子居室，顺阴阳节。藏器俟时，勿违卦月，谨候日辰，审察消息，纤芥不正，悔吝为贼。”“顺阴阳节”，“勿违卦月”，这里的“卦月”，实际说的就是历法的月，因为与易卦相配，安上了易卦的名目，所以称为“卦月”，由卦月这种叫法可知，“卦气”、“卦候”这种说法中的“气”和“候”，都是指历法的具体名称，即二十四气之气，七十二候之候。有些学者讲什么先秦有八卦卦气说，将卦气之气解释为泛指阴阳二气，这显然不是卦气一语的意思。

惠栋注引《春秋命历序》“元气正则天地八卦孳也”的说法，是为了补充印证《周易参同契》的说法。“天地八卦孳”，是说气候和万物正常运行发育。元气正不正，又是受人影响的。

“《汉书》谷永对策曰：‘王者躬行道德，则卦气理效，五征时序。（兼《洪范》五行言）失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮。’后汉张衡上疏亦言：‘律历卦候，数有征效。’（郎顗《七事》云：‘今春当旱，夏必有水，以六日七分候之可知。’）樊毅修《华岳碑》云：‘风雨应卦，濺润万物。’是汉儒皆用卦气为占验。”这是进一步讲卦气学的用途和原理。括弧中的文字是惠栋的自注。所引纬书、谷永、张衡、郎顗的说法，皆意在说明汉儒卦气之学的用途在于占验。其中谷永的说法引自《汉书·谷永传》谷永对答汉元帝问的话，节略了一些文字。这段话的原文是：“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之。方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承顺天地，博爱仁恕，恩及行苇，籍税取民不过常法，宫室车服不愈制度，事节财足，黎庶和睦，则卦气理效，五征时序，百姓寿考，庶草繁滋，符瑞并降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛溺荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离徙骨肉，群小用事，峻刑极赋，百姓愁怨，则卦气悖乱，咎征著邮，上天震怒，灾异屡降，日月薄食，五星失行，山崩川溃，水涌泉出，妖孽并见，彗星耀光，饥馑荐臻，百姓短折，万物灭伤。终不改寤，恶洽变备，不复谴告，更命有德。《诗》云：‘乃眷四顾，此惟予’





宅。’”谷永的这段话,对于理解汉易卦气学的理论原理及这种原理的来源有重要意义。下面我们来分析一下谷永这段话的思想含义。

谷永说的“臣闻天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方治制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也”及统治者要“博爱仁恕,恩及行苇,籍税取民不过常法,宫室车服不愈制度,事节财足,黎庶和睦”,不可“逆天暴物,穷奢极欲,湛湎荒淫,妇言是从,诛逐仁贤,离遯骨肉,群小用事,峻刑极赋”明显地继承了先秦儒家的民本思想。先秦儒家大师如孟子就明确地讲过“君为轻,民为贵”,“天生蒸民,作之君,作之师”之类的话,将君权君位视为为了民众需要而设置的一种存在。“王者躬行道德”和“失道妄行”的“道”,说的就是“仁道”。对统治者“博爱仁恕,恩及行苇”等一系列要求,实际要求的就是推行孟子所说仁政。孟子曾引用孔子之语曰:“道仁,仁与不仁而已。”应该说,虽然汉儒的易学乃至整个经学,都大讲天人感应、阴阳灾异,偏离了先秦儒家就人与人关系的肌理来论证维护仁道的理论思路,但从汉人经学的立意来看,大体还是以维护先秦儒家所讲的这种道为皈依的,在理论上还是将这种道置于君主权力之上的。就谷永所谓“垂三统,立三正,去无道,开有德,不私一姓”和“王者躬行道德”,则“卦气理效,五征时序”,“失道妄行”,“则卦气悖乱,咎征著邮”的说法看,卦气学的理论原理实际主要是来于源战国邹衍之学以后兴起的以五行生克和五行运数学说。惠栋在引谷永的说法时,注曰“兼《洪范》五行言”。所谓“兼”的提法,是因为谷永讲的汉易卦气学,属易学的范围,而传统意义上易学与《尚书·洪范》讲的并不是一种学问,若五行生克和五行运数之学乃是《周易》学本有之义,则无所谓“兼言”了。惠氏这种提法或者说谷永的这种说法表明,汉易卦气学中是已经混入了阴阳五行学说的,而这种学问在先秦儒家所传《易传》中是不讲的。事实上,在汉易卦气学中,不只是一个简单地兼言《洪范》五行的问题。天人感应理论与汉人《洪范》学的



五行生克理论及由此派生的五行运数理论，其实就是汉易卦气学的理论支柱或者说就是其占筮技术依据的理论原理。我说“汉人《洪范》学”，是为了将五行生克和五行运数学说与《尚书·洪范》本文的内容区别开。

关于汉易卦气学的原理我曾有专门的文章讨论。<sup>①</sup> 我认为汉易卦气学的理论原理可以概括为三点：一是阴阳二气消长运行的原理；二是天人感应的原理；三是五行生克及其派生的五行运数原理。所谓阴阳二气消长运行的规律，就是由易卦与历法相结合表示的一年四季十二月二十四气七十二候，实际就是一年之中温寒雨晴风之类的气候变化规律。按汉人的理论，这种规律会受到人即统治者之德行的影响，这就是天人感应。谷永讲的王者躬行道德，则卦气理效，五行时序，失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮，讲的就是统治者的道德会影响到气候是否正常。咎征著邮，是说上天警告统治者有罪的征兆来得很快，像驾着驿车一样。在汉易卦气的占术中，五行生克和五行数则是其推占人事的技术所依据的原理。也就是说，当气候异常灾异发生时，即说明阴阳二气的运行不正常，这种不正常按天人感应原理说，说明统治者的德行出了问题，故而上天以此表示告谴。五行生克的原理，可以说明上天为什么选择此种灾异来进行告谴而不是用别种灾异来进行告谴，亦即找出某种灾异发生的具体原因。

《汉书·五行志》说：“传曰：简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时，则水不润下。说曰：水，北方终臧万物者也。其于人道，命终而形臧，精神放越，圣人为之宗庙以收魂气，春秋祭祀，以终孝道。王者即位，必郊祀天地，祷祈神祇，望秩山川，怀柔百神，亡不宗事。慎有其戒，致其严教，鬼神歆享，多获福助。此圣王所以顺事阴气，和神人也。至发号施令，亦奉天时。十二月咸得其气，则阴阳调而终始成。如此则水得其性矣。若乃不敬鬼神，政令逆时，则水失其

① 梁韦弦：《汉易卦气学的理论原理》，《周易研究》2006年第3期。





性。雾水暴出，百川逆溢，怀乡邑，溺人民，及淫雨伤稼穡，是谓水不润下。京房《易传》曰：讎事有知，诛罚绝理，厥灾水，水杀人。辟遇有德，兹谓狂，厥灾水，水流杀人，已水则地生虫。归狱不解，兹谓追非，厥水寒，杀人。追诛不解，兹谓不理，厥水五谷不收。大败不解，兹谓皆阴。解，舍也。王者于大败，诛首恶，赦其众，不则皆函阴气，厥水流入国邑，陨霜杀菽草。”这里的“说曰”是解说“传曰”即《五行志》之内容的。而“传曰”的内容则是汉人对《尚书·洪范》五行内容的发挥。“简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时”，怎么就会“水不润下”？这是由五行与五事、五征的关系决定的。按五行学说的规定，统治者的貌出了问题，在庶征就表现为五咎征之第一：“曰狂，恒雨若”。用《汉志》所引《五行志》的说法就是：“貌之不恭，是谓不肃，厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，时则有鸡祸，时则有下体生上之痾，时则有青眚青祥。唯金沴（水）[木]。”《五行志》中解释“传曰”的“说曰”云：“气相伤，谓之沴。沴犹临莅，不和意也。”据此，则所谓“金沴木”之类，相当于“冲”，讲的是五行之气对立相克的问题。“貌之不恭”，是说统治者做事态度不敬、简慢。“简宗庙，不祷祀，废祭祀”，是对祖宗，鬼神不敬。这按五行学说的规定，就会出现相应的咎征“曰狂，恒雨若”。其原理是统治者的貌属于五行中的木，“木气病则金沴之”，金克木而生水。《五行志》所引京房《易传》说“辟遇有德，兹谓狂，厥灾水”，是说君主（辟）阻遏有德者，称之为狂，其灾异表现是闹水灾。与“传曰”讲的宗庙问题虽不是一个具体问题，但关于统治者的貌之不恭会引起水灾的说法显然根据的也是五行学说的原理。据谷永的说法，“恒雨若”、“厥灾水”，就是卦气不效、卦气悖乱，其根源是统治者的失道妄行。“传曰”说的“简宗庙”、京房说的“遏有德”，也就属于谷永说的“失道妄行”。可见，五行学说是卦气学构成的重要原理。

汉人五行学说按水、火、木、金、土五种分类方法，把统治者的行为分为貌、言、视、听、思，又把统治者在这五方面表现按好坏各





分为五类，即恭、从、明、聪、睿，亦即肃、艾、哲、谋、圣和狂、僭、舒、急、蒙。认为它们之间有属性相同、对应相关的关系，所以统治者在这五事上表现得越好，上天就会示以五休征。反之，在五事上出了问题就会有五咎征，亦即节令气候失常，并出现与五行性质相关的各类妖异灾害。这种学说把实际上毫无联系的事物通过人的主观规定联系在一起，无中生有地谈它们之间的影响作用，没有什么理论认识价值。

五行生克理论在中国传统文化中有很广泛的影响，被用于解释许多事物之间的关系。这种理论的资格虽然很老，但是运用于解释事物关系时往往被滥用。人们没有客观根据地将事物按五行分类，然后妄论其生克关系，这种情况并不少见。东汉王充于其《论衡·物势篇》中对这种情况已有评论。他说：“五行之气相贼害，含血之虫，相胜相服，其验何在？曰寅木也，其禽虎也，戌土也，其禽犬也，丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也。巳火也，其禽蛇。子亦水也，其禽鼠也。午亦火也，其禽马也。水胜火，故豕食蛇，火为水害，故马食鼠屎而腹胀。曰，审如论者之害，含血之虫，亦有不相胜之效。午马也，子鼠也，酉鸡也，卯兔也，水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥豕也，未羊也，丑牛也，土胜水，牛羊何不杀豕？巳蛇也，申猴也，火胜金，蛇何不食弥猴？”<sup>①</sup>由王充这种批判揭露来看，历史上形成的一些用五行生克理论来解释事物关系的说法，实际上是漏洞百出的。这类漏洞与汉易卦气学采用五行生克原理来讲天人感应推占人事所犯的认识上的错误是一样的，就是这种按五行生克关系把没有联系的事物硬联系起来纳入五行生克模式，实际是人的主观想象的产物，没有真实的客观依据。

汉人卦气学说中的五行原理，还应包括五行生克派生的五行运数理论。所谓五行运数理论，大体是专讲王朝兴衰更替问题的。

① 《汉魏丛书》，吉林大学出版社1992年版，第768页。





《尚书·洪范》虽讲到“五事”与“庶征”的联系，有天人感应思想，但还没有讲五行生克关系，更没有讲到天命转移朝代更替是按五行生克关系的模式来变化的。司马迁述邹衍之学时说：邹衍“乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言”，“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制”，“称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”。<sup>①</sup>据此，则以五行运数来讲世道盛衰乃始于战国的邹衍。邹衍这种学问于战国后期至秦汉时影响很大，为统治者所信奉。《秦始皇本纪》载，秦初定天下，“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪，符、法冠皆六寸，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数”<sup>②</sup>。由“以为周得火德，秦代周德，从所不胜”的说法看，所谓“终始五德”的基本原理源自五行生克理论。汉初人们也在讨论据五德转移理论改制度易服色的问题，可见秦汉人是相信阴阳家这种关于改朝换代的学问的。以五行运数讲朝代更替，可以说是一种历史观，即认为历史发展过程中出现的王朝更替、政制兴废，是按照一种固定的模式运行的。因为是一种固定的模式，所以是可以预先推算出来的。卦气学，乃至汉人数术化的经学在讲社会历史发展或朝代更替时，都直接或间接或显或隐地受到这种学问的影响。比如说，《后汉书·郎顗传》中郎顗说的：“臣闻天道不远，三五复反。”<sup>③</sup>宋均注说：“三，三正也。五，五行也。三正五行，王者改世之际会也。”郎顗是六日七分术的专家，他认为三统循环，五行运数都是改朝换代的规律。又如，《易纬·是类谋》讲改朝换代问题时讲的“孔子演曰：天子亡征九，圣人起有八符”，看上去是用八卦之气来讲世运转移、兴亡之征，而据《易纬》本文和郑玄的解说，自“一曰



① 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》，中华书局标点本，第2344页。

② 《史记》卷六，第237~238页。

③ 《后汉书》卷三十下，第1066页。



震气不效，仓帝之世”<sup>①</sup>至“五曰坎气不效，黑帝之世”，其中苍帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝与东方、南方、中、西方、北方及木、火、土、金、水的结构，与五行学说的相关说法显然是一致的。<sup>②</sup>也就是说，《易纬》用八卦卦气去讲政权更替、世运兴衰的说法，其实还是以五行运数为基础的，是在同一种理论指导下的历史观的略有不同的表述，本质上就是一种东西。

以上就惠栋解说孟喜易时所引谷永的说法和惠栋的自注讲到了汉易卦气学的理论原理与汉人《洪范》学的关系。我之所以说汉易卦气学的理论原理涉及《洪范》的内容是汉人的《洪范》学，因为其实《尚书·洪范》在文中并没有这样一套学问。因为汉儒用五行生克、三统循环这套东西来解说《尚书·洪范》等篇，这样就带来了比较复杂的问题。疑古的学者因以汉儒之说为《尚书》原有之义，因而就说《洪范》等篇的制作可能很晚，而有的学者则甚至说汉易卦气这种思想观念殷商时可能就有了。所以，要真正搞清这些问题，这里就不能不附带说到与《尚书·洪范》等篇相关的一些问题。

从《史记》的有关记载及传世文献的有关情况看，用五行相胜说来解释改朝换代，应该是邹衍的创造。从当时王公大人对邹衍之学因新鲜感引起的兴趣来看，用五德转移来解释朝代更替历史发展，在当时尚属新说。《尚书·甘誓》中有“有扈氏威侮五行，怠弃三政”<sup>③</sup>的说法。汉唐学者多以五德转移、三统循环来解释这种说法，后世疑古学者因此怀疑《甘誓》的文献价值。像《甘誓》这种文献，肯定为后世追记，但是这种追记肯定是有根据的。那么，《甘誓》中说的“五行”和“三政”是不是说的五德转移、三统循环的意思？《左传·昭公二十九年》记蔡墨之语曰：“故有五行之官，是谓五官。实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是

① 郑注“仓帝”作“苍帝”。

② 《易纬》原文见林忠军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第238～241页。

③ 皮锡瑞：《今文尚书考证》，第193页。





奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”又云：“少皞氏有四叔，曰重，曰该，曰脩，曰熙，实熊金木及水。使重为句芒，该为蓐收，脩及熙为玄冥。……颡项氏有子曰犁，为祝融，共工氏有子曰句龙，为后土。”<sup>①</sup>《左传·襄公二十七年》上说：“天生五材，民并用之，废一不可。”<sup>②</sup>杜预注“五材”曰：“金木水火土也。”《史记·历书》提到“起五部”，应劭说：“五部，金木水火土也。”<sup>③</sup>上述这些表明，五行、五材、五部都是着眼于五者与人们实际的生产生活有密切关系说的，所以很早就被视为社会政务管理的重要内容，其中也看不出什么哲学含义。汉人说的三统循环，作为一种历史观或者说一种历史发展的模式，其理论本质与五德转移即五行运数说是一致的，都是讲历史发展过程中的朝代更替、政制兴衰是按一种固定的模式进行的，实际是命定的。“三政”，依一些汉代学者的解释，是指夏商周三代不同的历法制度。古时历法由社会最高统治者掌管，故为社会最高权力的象征。所以，如《论语·尧曰》上讲尧舜禹禅让，就说到“天之历数在尔躬”。谁掌管历数，实际也就是谁掌握社会权力。三代之历数之所以不同，是因其所受天命之运道不同，这种不同的德运，汉人用黑白赤来代表，称之为“三统”。《甘誓》中的“三正”按汉人的这种解释就会产生问题。夏人的说法，岂能知殷周之事？故有学者怀疑《甘誓》的制作年代。不过，《甘誓》中的“三正”汉人如郑玄也将其解释为“天地人之正道”。当然，就汉人的意思来看，“天地人之正道”的“三正”也就是黑白赤三种运道的“三统”。《汉书·律历志》说：“三统者，天施、地化、人事之纪也。其于三正，黄钟为子，为天正；林钟为丑，为地正；太簇为寅，为人正。”<sup>④</sup>但是，从汉人关于三正为天地人之正道的说法中我们可以窥知：如《甘誓》中所



① 《十三经注疏》，第2123～2124页。

② 《十三经注疏》，第1997页。

③ 引自金景芳《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1983年版，第191页。

④ 皮锡瑞：《今文尚书考证》，第193～194页。

说的“怠弃三正”，可能是指有扈氏荒废有关天地人的政务说的。《尚书·尧典》说：“在璇玑玉衡，以齐七政。”《尚书大传》说：“七政者，谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以为政也。”<sup>①</sup>《国语·楚语》中说到“天地民及四时之务为七事”<sup>②</sup>颜师古《汉书·礼乐志》注曾引孟康说：“七始，天地四时人之始”<sup>③</sup>这些说法中七政、七事、七始，皆为四时和天地人。可见，天地人“三正”包括于“七政”之中。七政中另有四时之政，说明天地人之三政说的不是历法问题。三正是与天地人有关的政务，与历法的建子建寅之类没什么关系，把此“三正”说成是夏商周的历法而与三统循环论联系起来应是后来的事情。关于《甘誓》，其内容虽当为后来追记，结合古文献有关夏代事迹的传述来看，不会是后人无端编造的。即使在流传过程中有关夏代的事记杂入了后世的一些东西，其作为研究夏代历史的文献价值是不能抹杀的。同时，一定要将其中说的“五行”“三政”之类说成是汉人那套思想理论，至少现在看来还是没有什么真实根据的。

从谷永的说法和惠栋的注释来看，汉人卦气学的理论原理与汉人的《洪范》学关系密切。如前所述，这里面就涉及两个问题：第一《洪范》到底是周初的东西还是战国乃至秦汉人的东西；第二《洪范》中到底有没有五行生克思想。鉴于说《洪范》是战国秦汉作品的说法及《周易》与河洛图书五行之数有关的说法至今仍有流行的实际情况，这里我们准备认真讨论一下上述问题，以澄清与《周易》学术史相关的混乱认识。

我们先来看一下《尚书·洪范》<sup>④</sup>本文：

惟十有三祀，王访于箕子。箕子乃言曰：“我闻在昔，鲧

① 皮锡瑞：《今文尚书考证》，第45页。

② 吕文郁：《金景芳学术文化随笔》，华东师范大学出版社2004年版，第40页。

③ 《汉书》，中华书局1960年版，第1046页。

④ 所引《尚书·洪范》本文据皮锡瑞《今文尚书》考证。



陞洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴。天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

“初一日五行；次二曰敬用五事；次三曰农用八政；次四曰协用五纪；次五曰建用皇极；次六曰义用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征；次九曰向用五福，<sup>①</sup>威用六极。

“一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

“二，五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。

“三，八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。

“四，五纪：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。

“五，皇极：皇建其有极，敛时五福，用布锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰予攸好德，汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐瑩独而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷。汝弗能使有好于而家，时人斯其幸。无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之数言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之数言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。

“六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，

① “向”，“殄”之借字。





强弗友刚克，夔有柔克。沈潜刚克，高明柔克。惟辟作福，惟辟作威，惟辟王食。臣无有作福、作威、王食。臣之有作福、作威、王食，其害于而家，凶于而国。人用则颇僻，民用僭忒。

“七，稽疑：择建立卜筮人。乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞、曰悔，凡七。卜五，占用二衍忒。立时人作卜筮，三人占则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康强，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。

“八，庶征：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰风。曰时五者来备，各以其叙，庶草繁庥。一极备，凶。一极无，凶。曰休征：曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。曰王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。岁月日时无易，百谷用成，乂用明，俊民用章，家用安康。日月岁时既易，百谷用不成，乂用昏不明，俊民用违，家用不宁。庶民惟星，星有好风，星有好雨。日月之行，则有冬有夏。月之从星，则以风雨。

“九，五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”

就《尚书·洪范》本文来看，可以肯定汉易卦气的天人感应思想是与之有直接联系的。箕子所述九畴之中第八曰“庶征”，“庶征”是指各种天气的征候、征兆，主要是天气在雨、暘、温、寒、风五方面的情况。其中述“休征”时说：“曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；





曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。”所谓“肃”、“乂”、“哲”、“谋”、“圣”，在第二畴“五事”之中已然明确提到，指的是统治者在“貌”、“言”、“视”、“听”、“思”五个方面应有的修养。第八畴关于庶征的文字，是说统治者在五事上达到了这五种应有之修养的境地，则会雨、晴、温、寒、风按时发生。所谓按时发生，即五者按节气出现，并且无过无不及。若统治者在这五种修养上出了问题，即“狂”、“僭”、“豫”、“急”、“蒙”，与“肃”、“乂”、“谋”、“哲”、“圣”相反，则会出现“恒雨若”、“恒暘若”即久雨不晴或久旱不雨等灾害。人的德行会影响到天气的变化，某方面的不正常气候可以说明人的某方面德行，是确指天气而言，因为文中又有“时五者备来，各以其叙，庶草繁庠”的说法，与庶草繁庠有关的，肯定是天气情况。《洪范》中的这种讲法，已具备了天人感应思想的意义和特征。《甘誓》中只是讲有扈氏的做法触怒了上天，上天要对其进行惩罚。从本质上说两者是一致的。但由《洪范》这种说法确定的天人感应的特征是人的德行有失，引起上天的不满，就会出现异常的自然现象以示告谴。人的德行不善而引起天气、天象异常，这是天人感应的基本特征。从《汉书》所记谷永的说法和《汉书》、《后汉书》与卦气占验相关的记载看，由天气异常的征候或者说节气失常亦即卦气不效来推占人事之得失，这是卦气占法的基本技术原理，而这一原理就是将节气不正之种种灾异，视为上天告谴的标志，其中的理论原理上的依据就是天人感应。就汉人卦气学说的内容与《洪范》庶征的内容来看，两者的天人感应思想是有直接联系的。

不过这里有个重要的问题需要辨明，就是这种天人感论论与五行生克学说有没有关系。要说明这个问题，其前提是《尚书·洪范》中所讲到的五行有无生克关系。

《尚书·洪范》中所述五行并不是按后世所谓五行生克的次序排列的。《洪范》所述五行为：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。汉人的五行次序是水、火、金、木、土，依次相克。从《洪



范》“水润下”等对五行所作的解释可以看出，这种排列次序在《洪范》本文中是稳定的。《洪范》中说：“我闻在昔，鲧殪洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴。”这是说鲧治水采取的是“殪”的方法。若按后世的五行生克理论，土正是克水的，以“殪”法治水，并不违背五行生克的原理，可是《洪范》却说鲧“汨陈其五行”，即谓鲧治水的错误是乱五行之性，实际指的就是鲧治水的方法违背了“水曰润下”的本性。由此可见，《洪范》对五行性质的认识就是火炎上、水润下等，其中并没有五行相胜的观念。就《洪范》所述九畴来看，五行列于第一，这说明在九畴中五行一畴是重要的，但应该注意的是，五行不是统辖九畴的，九畴并不是都合于五行之数或者说按五行之“五”来分类排列的，五行只是九畴中的一畴，与其他诸畴不是按五行之数相对应的，因为九畴之中尚有“八政”、“三德”等说法。第五畴“建用皇极”，所述内容与“五”并无关系。第七畴“明用稽疑”，所述内容也不是按“五”这个数来列举分项的。第九畴中讲到“向用五福”和“威用六极”，从“威用六极”的说法来看，“向用五福”之“五”数虽与五行之“五”同，但实际也不是按五行之数列举的，不然为什么不说“威用五极”？由此看来，我们没有理由认为九畴中的“五事”和“庶征”都是按五行来列举的，其中是由五行贯通的，《洪范》本文没有这样的表述。《洪范》本文中并没有五行生克的思想，故其“五事”与“庶征”相对应，虽是一种天人感应思想，其中还没有以五行生克为理论原理的具体的占筮技术。从《洪范》本文来看，其占卜之事是由龟和筮两种占算方式来完成的。

五行之间的相克关系，古人称之为五行相胜。《左传·昭公三十一年》说“火胜金”，《哀公九年》说到“水胜火”，《墨子·经下》说到“五行毋常胜”。看来五行生克说，则是自春秋以后出现的。<sup>①</sup>也就是说，从文献记载的情形看，《尚书·洪范》中尚没有五

① 金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1993年版，第192页。



行生克的思想。汉人注经,用他们的五行生克思想来解说《尚书·洪范》,后世学者不察,以为乃《洪范》本有之义,故疑《洪范》非西周作品。关于这个问题,业师金景芳曾有辨证:

谈到《洪范》,有一个问题要先解决,即它是不是西周的作品?我认为,尽管在文字上可能有某些讹夺,例如“王极”误为“皇极”,但认定它是西周的作品绝不会错。其理由如次:

近人已经提到的春秋战国时的作品,如《左传》(文公五年,成公六年、襄公三年)、《墨子》(《兼爱下》)、《吕氏春秋》(《贵公》)、《荀子》(《修身》、《天论》)、《韩非子》(《有度》)等都曾引用《洪范》里的词句。

《诗经·小雅·小旻》有“或圣或否,……或哲或谋,或肃或艾”等词句,这里的“圣”、“哲”、“谋”、“肃”、“艾”五个词,和《洪范》五事的“恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣”等五逗的下一个词完全相同。这绝不是巧合,而是引用《洪范》的结果(郑笺已见及此)。又《尚书·吕刑》说:“惟敬五刑,以成三德”。这“三德”自来都用《洪范》正直、刚克、柔克等“三德”来解释,无疑是对的。这就证明不但春秋战国时很多著作引用《洪范》,即作于西周的《诗》、《书》也引过《洪范》。<sup>①</sup>

就以上所述来看,可以说汉易卦气学中的五行生克原理是来自汉人的《洪范》学,《洪范》本文中并不存在五行生克观念。这也就是说,将汉人对《尚书·洪范》中五行的解释与《尚书·洪范》五行的本义混为一谈,由此认为像汉易卦气这种学问可能很早就有了,或者认为《尚书·洪范》乃战国秦汉作品的看法都是不合实际的。



① 金景芳:《中国奴隶社会史》,第190页。

就《尚书·洪范》本文来看，并没有说到五行与易卦的关系，也没有说到所谓“河图”“洛书”及河洛图书与易卦的关系。关于河图，先秦文献如《尚书》、《论语》中曾提到，但具体所指后人已说不清楚，神龟龙马，河洛之数与易卦有关的说法源自汉人之说。关于河洛图书问题，清人已有很系统清楚的研究。把《周易》与什么《洪范》之数扯到一起，实际是没有什么可靠根据的。

【原文】魏《正光历·推四正卦术》曰：“十一月未济、蹇、颐、中孚、复，十二月屯、谦、睽、升、临，正月小过、蒙、益、渐、泰，二月需、随、晋、解、大壮，三月豫、讼、蛊、革、夬，四月旅、师、比、小畜、乾，五月大有、家人、井、咸、姤，六月鼎、丰、涣、履、遁，七月恒、节同人、损、否，八月巽、萃、大畜、贲、观，九月归妹、无妄、明夷、困、剥，十月艮、既济、噬嗑、大过、坤。”又云：“四正为方伯，中孚为三公，复为天子，屯为诸侯，谦为大夫，睽为九卿。升还从三公，周而复始。”

【评解】这是用魏《正光历·推四正卦术》的说法与《六日七分图》相印证。其法如《六日七分图》所示，震、离、兑、坎分别与春、夏、秋、冬和东、南、西、北相对应，称之方伯。这里惠氏所引《正光历》的说法，其中的公、辟、诸侯、大夫、九卿举的是中孚、复、屯、谦、睽五卦。而从《正光历》所述各月之卦来看，中孚、复在十一月，屯、谦、睽在十二月。惠栋于下文讲“辟卦杂卦”时也引用了“四正为方伯，中孚为三公，复为天子，屯为诸侯，谦为大夫，睽为九卿。升还从三公，周而复始”这节文字。接下去引了《汉书·京房传》的记载和张晏注：“京房上封事曰：‘乃辛巳蒙气复乘卦，太阳侵色。’张晏注曰：‘晋卦、解卦也。太阳侯色，谓大壮。’”案，大壮，辟卦也。乾九四用事，故云太阳。晋、解杂卦也，皆主二月（晋九卿也，解三公也，皆杂卦。太阳侵色，杂卦干消息也。）结合《汉书》所记京房占例来看，卦气占法还是同在某月的辟卦与杂卦发生关系。杂卦干消息，是说同在二月的九卿晋卦和三公解卦影响



到辟卦大壮,这在天象上的反映是“蒙气”影响到太阳的光辉。也就是说,在占算上每月之五卦,其排列是侯、大夫、卿、公、辟,如十一月五卦是未济、蹇、颐、中孚、复,二月是需、随、晋、解、大壮。辟卦于各月皆当其节,在一月之末。那么,为什么《正光历》又云“四正为方伯,中复为三公,复为天子,屯为诸侯,谦为大夫,睽为九卿。升还从三公,周而复始”,其中中孚、复在十一月,而屯、谦、睽则在十月,接下去又从升卦三公卦开始计算,周而复始?这是因为《正光历》毕竟是历书,是讲一年阴阳二气运行造成的气候变化的。卦气家讲一年阴阳二气运行,有甲子卦气起中复的说法。以为自五月姤一阴始成,由是阴长阳消,至十月坤纯阴,至十一月中孚冬至,阳气已开始萌动,至十一月节之复一阳生成。故以十一月中孚之冬至为卦气运行之起点。所以,《正光历》从十一月中孚三公卦中孚讲起,这是着眼于历法或者说阴阳二气之运行来讲的。这种讲法,与《正光历》关于十二月各月之卦的说法和《六日七分图》没有什么矛盾。

【原文】《易纬·稽览图》曰:“甲子卦气起中孚,六日八十分日之七。”郑康成注云:“六以候也。八十分为一日,日之七者,一卦六日七分也。”

【评解】“甲子卦气起中孚”之义,已如前述。郑注“六以候也”,惠栋未加解释,原文“六”字若无误,其义不明,一候本五日。“六日八十分日之七”,是说用四正卦以外的六十卦去分一年之日数,每卦平均可分得六日又八十分之七日( $6\frac{7}{80}$ 日)。《易纬·稽览图》的说法也是用以印证《六日七分图》的。

【原文】《易纬·是类谋》曰:“冬至日在坎,春分日在震,夏至日在离,秋分日在兑。四正之卦,卦有六爻,爻主一气(共主二十



四气)。余六十四卦，卦主六日七分，八十分日之七。岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”

【评解】这也是在说六日七分术之一年三百六十五又四分之一日与六十四卦相配之法。四正卦不参与分具体之日数，如卦气图所示，居四方与四季相配。此四卦卦各六爻，共二十四爻，与二十四气相对应。二十四气中之二至二分，冬至与坎初六相对应，春分与震初九相对应，夏至与离初九相对应，秋分与兑初九相对应。图中十二支即代表十二月。子为十一月，丑十二月，寅一月，卯二月，辰三月，巳四月，午五月，未六月，申七月，酉八月，戌九月，亥十月。

【原文】唐一行《六卦议》曰：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气”（《易·乾凿度》曰：“太易者未见气也，太初者气之始也。”康成注云：“太易之始，漠然无气，可见者，太初之气也，寒温始生也。”《乾凿度》又云：“《易》变而为一。”注云：“一主北方，气渐生之始，此则太初之气所生也。”孟喜弟子赵宾说《易》“箕子之明夷”，谓阴阳气无，箕子当作蒺蒺），而后以人事明之。京氏又以卦爻配期，坎离震兑，其用事自分至之首；皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜（四卦皆在分至之首），皆五日十四分（四卦共少二百九十二分），余皆六日七分。自《乾象历》以降，皆因京氏。惟《天保历》依《易通统轨图》。自八十有二节，五卦初爻，相次用事，及上爻与中气皆终，非京氏本旨及《七略》所传。按郎顗所传，皆六日七分，不以初爻相次用事，《齐历》谬矣。《易》爻当日，十有二中直全卦之初，十有二节直全卦之中。《齐历》又以节在贞，气在悔，非是。

【评解】唐代僧一行的说法见于《旧唐书》卷二十七，是讲历法的，有《卦议》、《卦候议》的名目，“六”是所议内容之序。“十二月



卦出于《孟氏章句》”，是说十二消息卦的说法出自孟喜的著作。“其说《易》本于气”，是说《孟氏章句》是阴阳二气来解说《周易》的。惠氏自注所引“太易者未见气也，太初者气之始也”，意在解说“其说《易》本于气”。下引郑玄语又是解说其所引《易纬·乾凿度》之语的意思。郑玄的说法，是说“太易”是“无气”的阶段，“太初”之时方有气，是“气之始”，有了气才有寒温变化的发生。惠氏下引《乾凿度》“易变而为一”及郑玄对此语的注释，意在说明“太初之气”源自渐生于北方之气，这实际是与上文所引《易纬》“甲子卦气起中孚”的说法相联系的，就对孟喜《六日七分图》的解释来说，是在说明为何中孚卦在北方坎卦之初六、冬至、子（十一月）。“易变而为一”，结合“太易”、“太初”等有关说法看，“一”当在“太易”之后，“气渐生之始”，已经不是“漠然无气”之时，已经是“有”了。《庄子·天地》说：“一之所起，有一而未形。”这种说法与郑注之义相合。“一”还只是“气渐生之始”，是“太初”之气形成之初的“未形”之时，有了太初之气，才分为阴阳，始有寒温变化。这些说法，大体应源自道家之言。《易纬·乾凿度》在解释乾坤之所从生时，说到“有太易、有太初、有太始、有太素”，又讲“易起无，从无入有”，<sup>①</sup>据学者们考证，“太初”，又作“泰初”。《庄子·天地》云：“泰初有无，无有无名。”《淮南子·诠言训》云：“稽古太初，人生于无，形于有。”《老子》第四十章云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>②</sup>这些说法中，关于“太初”的解释虽其义有微略之异，但总的看，肯定与道家学派的宇宙论有关，都肯定了宇宙发生经历了从“无”到“有”的过程。先秦儒家所传《易传》，只是讲“太极生两仪”，不讲太极之前还有个“无”；只讲“有天地然后有万物”，不讲“易起无，从无入有”，也不讲“道生一，一生二，二生三，三生万物”。也就是说，先秦儒家《易传》讲宇宙发生，是由“太极”、“天



① 见林忠军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第20~21页。  
② 见林忠军《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第20~21页。



地”讲起的，不讲有生于无，也不讲由道派生万物，是将物质世界视为宇宙发生之根源的，这在本质上是正确的。道家学派的有关说法则将抽象的“道”或者“无”视为宇宙的根源，这肯定有问题的。惠栋于《易汉学·自序》云：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉。汉学之亡久矣。独《诗》、《礼》、《公羊》犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定，大校同于贾、服，伪孔氏则杂采马、王之说。汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，茫然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云：‘辅嗣易行无汉学，元晖诗变有唐风’，盖实录也。”就我们上面谈到的《易纬》的说法及郑玄对《易纬》的解说看，其实以道家之学解《易》的始作俑者恰乃汉儒，王弼的“根本黄老”其实本与汉学有关。惠氏于此视而不见，殊违事实，亦片面之论。学术的发展，是有继承性的，魏晋之学虽与汉学有很大不同，但毕竟是在汉学的基础上发生，既应看到两者的区别，也应看到两者之间的联系。

惠氏自注中说：“孟喜弟子赵宾说《易》‘箕子之明夷’，谓阴阳气无，‘箕子’当作‘菱兹’。”这是介绍与孟氏卦气说相关的说法。据《汉书·儒林传》说：“蜀人赵宾好小数书，后为《易》，饰《易》文，以为‘箕了明夷，阴阳气亡箕子；箕子者，万物方菱兹也’。宾持论巧慧，《易》家不能难，皆曰：‘非古法也。’云受孟喜，喜为之名。后宾死，莫能持其说。喜因不肯仞，以此不见信。”箕子之明夷，是明夷卦初六爻辞：“箕子之明夷，利贞。”尚秉和对这句爻辞曾有很详细的解说：“震为箕子已见前。据《易林》，此箕子则孩子也。夬之中孚云：‘道路不通，孩子心愤。’以中孚互震为孩子。又家之巽云：‘孩子贪饵。以伏震为孩子。’又损之大畜云：‘婴儿孩子，未有知识。’以大畜土艮为婴儿，互震为孩子。凡《易林》取象，无不本之易。易他处无孩子象也。宋吴棫《韵补》云：‘古亥字音喜，亦音其。’按亥字既读为其，则其字亦必读为亥。《淮南子·时则训》：‘爨其燧火。’高诱注：‘其读为该备之该，即爨该燧火也。’





其既读为该，于是亥、孩、刻、菱，与其、箕常通用。《书·微子》云：‘我旧云刻子。’《论衡》作‘我旧云孩子’。孩子谓纣，言久知其愚蒙昏愤也。是应为孩子，而作刻子。《墨子·非攻篇》：‘纣播弃黎老，贼诛孩子。’是孩子即箕子。古之所谓诛，不尽是杀。贼诛孩子，即幽囚箕子也。是应为箕子，而作孩子。故此六五之箕子，《易林》作孩子，正与《墨子》合，与《论衡》同。孩子皆谓纣也。孩、箕、刻、菱，皆非讹字，以音同古通用。犹磐桓之磐，或作盤，作槃，皆非讹字也。《易林》云：‘婴儿孩子，未有知识。’释孩子之义也。六五天子之位，孩子之明夷，谓纣昏蒙。惟其指纣，故《彖传》推及于文王、箕子。不然，《彖传》之箕子，胡以无一异读哉？故《易林》姤之明夷云：‘西戎为疾，幽君去室。’明夷六五君位，坤黑，故曰幽君。坎为室，六五在坎外，故曰幽君去室。幽君即释孩子之义。又困之明夷：‘遯烝作云，蒙覆大臣。’坤为云，亦释昏蒙之义。又《京房易传·明夷》云：‘君暗臣明，不可止。’君暗谓六五，臣明谓六二，亦以五为君，不以纣为臣。又《象传》曰：‘孩子之贞，明不可息也。’贞，正也。言孩子居天子之正位，天子一日万几，故明不可息。若箕子，已晦其明矣，有何不可息？古今释者千百家，于此语未有能通者。盖文王与微子，不欲明斥纣，故以孩子为代名，犹《麦歌》之为狡重也。观《墨子》以箕子为孩子，则此之箕子，亦为孩子。《易林》之读，独得其真。自孩、箕音同通用之义弗明，竟作纣臣矣！岂知孩子即谓纣，与微子之孩子同。彼夫赵宾作菱兹，刘向、荀爽作菱滋，蜀才作其子，王弼作其兹，惠栋作亥子，虽与《象传》不合，然皆知作纣臣之必非。乃孔疏不从王注，而从马融，竟作纣臣解，疏已。五本君位，马融作纣臣解，亦知不安，而以箕子之演畴，有君德为解，益可证《易林》以孩子为纣之精。五承乘皆阴，下又无应，故曰利贞。谓宜艰贞自守不妄动也。”①按，尚氏所举赵



① 《周易尚氏学》，张善文《尚氏易学存稿校理》第三卷，中国大百科全书出版社2005年版，第157页。

寅作菱兹，刘向、荀爽作菱滋，蜀才作其子，王弼作其子，惠栋作亥子，《尚书·微子》云刻子，《墨子·非攻》、《论衡》作孩子，《易林》亦作孩子等证据，可以说明箕、菱、刻、其等字古音同而通用。从明夷卦辞曰“明夷，利艰贞”，《彖传》曰“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之”，以及六五爻辞曰“箕子之明夷，利贞”这些说法来看，六五之箕子未必指纣。《彖传》言“内难而能正其志，箕子以之”，是指箕子，这是完全可以确定的。而《彖传》之义是释卦辞的，故卦辞之“利艰贞”据《彖传》作者的理解是指箕子而言，以箕子处黑暗艰难时之行为训诫。卦辞曰“利艰贞”，六五曰“利贞”，两者应是有意义联系的，因卦辞曰利艰贞而并未言箕子，六五曰利贞而言箕子，如此，则《彖传》释卦辞而言“箕子以之”，则是据六五爻辞而言也，是据六五释卦辞也。也就是说，据《彖传》作者之意，六五之箕子非纣而为箕子，这是可以确定的。而且，若卦辞之云“利艰贞”，六五之云“利贞”，皆以处明夷之时为义。《彖传》说：“明入于地中，明夷；君子以莅众位，用晦而明。”六五言“箕之明夷”，犹言箕子之处于明夷之时。六五《彖传》说“箕子之贞，明不可息也。”可见，《彖传》作者的理解此箕子亦非纣也。倘以此箕子为纣，怎能称“箕子之贞，明不可息也”？六五讲的还是君子处明夷之道应用晦而明之义。箕子佯狂，是用晦，能“正其志”是“明”，是“利艰贞”、“利贞”，是“明不可息”。若六五指纣而言，则纣本自为昏暴，是“夷明”者，是黑暗的制造者，则“箕子（纣）之明夷也”何义？结合《彖传》之义看，“明不可息也”，其语义当为戒君子处黑暗之时当如箕子晦其明而不失其正，明虽晦而不可息。《彖传》说“箕子之贞，明不可息也”，其“贞”说的就是箕子之正，即《彖传》所指“内难而能正其志，箕子也”，故云其明不息。而尚氏却一定要说这是说孩子居天子之正位，孩子是指纣，显然是牵强附会。其所要附会的就是“象”，即六五之君位。这种说法来自焦延寿的《易林》。如汉儒这类做法，连朱熹都不以为然：“易之有象，



其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。然两汉诸儒，必欲究其所从，则既泥滞而不通。”<sup>①</sup>惠栋这里引赵宾的说法，其意在补充与孟氏卦气说相关的一条材料。之所以补充这条材料，一是因赵宾是所谓孟喜弟子，二是赵宾的说法中提到“阴阳气无”。其实，赵宾之学不是出自孟氏，后来孟喜也不承认赵宾之学是自己所传。赵宾的说法，就惠栋所列图式看来，明夷在八月寒露、霜降间，其所谓“阴阳气无”或“万物方蓂兹”与易图所示卦气运行情况没有什么具体联系。如果说明夷于卦气图近于剥卦，但也不能说“阴阳气无”，二气互为消长，不能同时皆无。如果说赵宾说的“万物方蓂兹”之“蓂兹”是“孩子”，为万物幼弱之义，则亦于明夷所处之节气不合。

“而后人以人事明之。京氏又以卦爻配期，坎离震兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜（四卦皆在分至之首），皆五日十四分（四卦共少二百九十二分），余皆六日七分。”这是承前惠氏注中的“其说《易》本于气而言”。“而后以人事明之”，孟氏易学是以讲卦气为依据来讲人事之吉凶善败的。以下讲与孟氏之学相类的京房之学。“京氏又以卦爻配期，坎离震兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜（四卦皆在分至之首），皆五日十四分（四卦共少二百九十三分），余皆六日七分。”京房这种易卦与一年之日的相配之法，与孟喜的方法有所不同。孟喜的方法是以四正卦以外的六十卦配一年之日，“卦主六日七分”，即此六十卦每卦配以六日又八十分之七日（ $6\frac{7}{80}$ 日），六十卦恰为  $365\frac{1}{4}$  日。根据一行的说法，则京氏之法是六十四卦与一年之日数相配。朱伯崑先生在《周易哲学史》（上）中对京房之法解释说：“京房则以六十四卦三百八十四爻配一年之日数，其日数分配是，四正卦的初爻，即主二至二分之爻，各



① 引自《御纂周易折中》，《四库全书》第38册，第26页。

为一日八十分之七十三，颐、晋、升、大畜，此四卦各居四正卦之前，各为五日十四分，其余卦，皆当六日七分。”这里朱先生说的“四正卦的初爻，即主二至二分之爻，各为一日八十分之七十三”，当理解为八十分之七十三日( $\frac{73}{80}$ 日)，不是一日又八十分之七十三日。

这样，四正卦、颐、晋、升、大畜四卦，其余五十六卦所配日数之和才恰为一年之日数。从上面惠栋关于孟氏卦气图的解说及孟氏卦气图来看，京房这种方法与孟氏之法有区别，但其思路大体相同。

“自《乾象历》以降，皆因京氏，惟《天保历》依《易通统轨图》。自八十有二节，五卦初爻，相次用事，及上爻与中气皆终<sup>①</sup>，非京氏本旨及《七略》所传。”这里说的《乾象历》、《天保历》及上文曾提到的《正光历》，都是南北朝时的历书。《乾象历》是梁历，《天保历》是齐历。《正光历》是魏历。这段话是说《天保历》依照《易通统轨图》所采用的方法不是京氏以卦爻配一年日数方法之本意，也不合《七略》所载。下面“按郎顗所传，皆六日七分，不以初爻相次用事，《齐历》谬矣”，也是说据郎顗所传六日七分术来看，《齐历》的方法不是京氏之法。接下去“《易》爻当日，十有二中，直全卦之初，十有二节，直全卦之中。《齐历》又以节在贞，气在悔，非是”，是说按卦气卦爻配一年日数之法，一年十二个月，每月的“中”应置于卦之初，每月的“节”应置于卦之中，而《齐历》则是“节在贞，气在悔”，这也是不对的。中，亦称“中气”，所以下面称“气在悔”。中气是指由月中至月末的后十五日，节是指月初至月中的十五日。按《易》爻当日之法，是气在卦之初，节在卦之中，《齐历》则相反。贞，是指内卦即下卦；悔，是指外卦即上卦。按一行所说《易》爻当日之法则当气在贞，节在悔。惠栋所引一行语在《新唐书》卷二十七《卦议》，其意在说明京氏之法，唐僧一行讲京氏之法，则意在说明历法，从历法的角度，一行说话的意图并非以

① 皆终，《新唐书》卷二十七记一行语作“偕终”。



京氏之说为是非标准。一行之语的原意是说孟、京之学是用来占算灾眚的，若从历法角度来考察这种方法所体现的天道阴阳之变，则是“错乱不明”的。

【原文】复卦经云：“七日来复。”康成注曰：“建戌之月，以阳既尽，建亥之月，纯阴用事，至建子之月，阳气始生。隔此纯阴一卦，卦主六日七分，举其成数而言之，而云七日来复。”孔颖达曰：“案《易纬》云：卦气起中孚。故离坎震兑，各主其一方，其余六十卦，卦有六爻，爻别主一日，凡主三百六十日，余有五四分日之一者，每日分为八十分，五日分为四百分，四分日一，又分为二十分，是四百二十分。六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分，是每卦六日七分也。”李鼎祚曰：“案，《易轨》一岁十二月，三百六十五日四分日之一。以坎震离兑四方正卦，卦别六爻，爻主一气，其余六十卦三百六十爻，爻主一日，当周天之数。余五日四分日之一以通闰月者，剥卦阳气，尽于九月之终，至于十月末纯坤用事。坤卦将尽，则复阳来。隔坤之一卦，六爻为六日，复来成震，一阳爻生为七日，故言反复其道，七日来复，是其义也。”

【评解】以上是惠栋引汉唐学者对《周易》经文复卦卦辞说的“七日来复”之解释来印证卦气的六日七分术。如果这种解说是成立的，这就意味着《周易》制作时其中已存在如汉易卦气六日七分术这种东西。这些解说为古今言卦气者所广泛引用，至今仍有很大影响。其实，这种解说是有问题。就郑玄的说法来看，他说“建戌之月，以阳气既尽，建亥之月，纯阴用事，至建子之月，阳气始生”，是指九、十、十一三个月说的。九月消息卦为剥(䷖)，十月消息卦为坤(䷁)，十一月消息卦为复(䷗)，从三卦的卦象上看，剥为阳将尽，坤为纯阴，复则又一阳复生。所以，郑玄说“隔此纯阴一卦”。若从十二月卦的角度来说，这种说法似乎是有道理的。问题是郑玄说“隔此纯阴一卦，卦主六日七分，举其成数而言之，





而云七日”，这种说法其实就有问题了，因为这是按六日七分术说的。若按六日七分术来说，由剥至复，中间有艮、既济、噬嗑、大过、坤、未济、蹇、颐、中孚数卦，卦主六日七分，何止七日？也就是说，若从卦象上看，坤之初六至复之初九为七爻，说成是七日似乎可以，但若以剥、坤、复各代表一个月，则此七爻就不是七日，若按六日七分术来认真讲，由坤至复，所配之日数也不是七日。由剥至复之初，虽中间恰为七爻，但按六日七分术，剥、坤、复三卦并不相连。孔颖达的话是据郑说为注，是解释什么是六日七分，或者说“卦主六日七分”是怎么来的，与“七日来复”没有直接关系。李鼎祚的说法中先前是解说何谓六日七分的，“剥卦阳气尽于九月之终”以下是说经文何以称“七日来复”的，其说法的问题与郑玄相同。既以六日七分术说之，由剥至复中间除坤卦而外的几卦怎能忽略不计？不以六日七分术说之，剥、坤、复三卦代表三月则一卦之日数就不是六日七分了，亦无所谓“七日来复”了。唐僧一行说：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气。京氏又以卦爻配期之日，坎离震兑，其用事自分至之首，皆得八十分日七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，京氏又减十三分，为四正之候。其说不经，欲附会《纬》文七日来复而已。”一行之语，可谓切中要害，以卦配期，各卦所主之日数，都是后人为将《易》之卦爻数与一年之日数合到一起的设计，是以历数去附会《易》。就《周易》本经来说，本是占筮之书，而就《系辞传》所述筮法来看，其通过筮数运算方法得出卦爻象的方法看不出与六日七分术有任何具体联系。《周易》的占术既非六日七分术，讲这种东西是没用的。而就历数本身来说，根本不是出于《易》，僧一行说“京氏又以卦配期之日”，语意甚明，两者本先是各自存在，而后“配”到一起的。明人邢云路说：“夫是易也，易道体神，何物不有，历固在其中矣。然谓之象四时、象闰，曰当期之日。象者，象其成数；当者，当其成数也。至于朔气之分秒、陟降、消长，一而不一，则在随四时测验，以更正之。其正数，即神乎易也。汉史不知，遂以大衍之数，牵强凑合，以步气



朔，而谓历数诸率皆出于此，则非矣。”<sup>①</sup>这是说虽《易》道原理可适用于历法，但具体的历数实际是“随四时测验”的结果，汉人的做法实为牵强凑合而颠倒本末。

【原文】《系辞上》曰：“旁行而不流”。九家易曰：“旁行周合六十四卦，月主五卦，爻主一日，岁既周而复始。”

【评解】这是引用九家易解说《系辞上传》“旁行而不流”的说法来印证汉易卦气的以易卦配期年之术。就《系辞上传》的本文来看，九家易的说法，其实是对《传》文牵强附会地加以曲解。《系辞上传》的原文是：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”这段话的主题是讲易道的特点和作用。《易》是人创造和使用的，讲易道的特点和作用是离不开人的。“易与天地准，故能弥纶天地之道”，《易》是人发明创造的，易道之所以能弥纶天地之道，是人将仰观天文、俯察地理等一系列认识成果寄予其中。“从旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”，这两句的说法看，“乐天知命”、“安土敦乎仁”和“忧”、“爱”，肯定是指人说的。也就是说，“旁行不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”，这些话的主语是掌握了易道的人。结合上下文语义来看，“旁行而不流”讲的根本就不是什么易卦配期之术。郑玄注“旁行而不流”曰：“应变考通而不流淫也。”孔颖达疏曰：“言圣人之德，应变旁行，无不被及，而不



① 《古今律历考》卷二十《历代日食·西汉》，丛书集成初编本。



有移流淫过。若不应变化，非理而动，则为流淫也。”<sup>①</sup>郑、孔之意，是说有了高深易道修养的人，善于应变制宜，为了事情的顺利发展，有所变通而“旁行”。如果是没有高深的易道修养的人，不是出于应变的必要，这种“旁行”就会丧失正道，流于过分。圣人的有所“旁行”则是为了变通而恰如其分，不会偏离正途。显然，这里的“旁行”是指人说的。“旁行”，应是相对“正行”、“直行”之类说的，说的是人的“德行”、“行为”之类。九家易断章取义，讲什么“周合六十四卦，月主五卦，爻主一日，岁既周而复始”。按这种解释，这与上下文的“不违”、“不过”、“不流”和“不忧”、“能爱”有何联系？

【原文】《周易折中·启蒙附论》曰：“日月之法不同，而其余分皆七，故汉儒卦气每卦直六日尚余七分。古今历法，一章之内有七闰月者，法由兹起也。又每卦六日七分者，日以八十分为法也。盖数三百六十五日四分日之一，四乘而三除之，为四百八十七，故四百八十七者，岁策也。每卦直六日，六八四十八，得四百八十分，又余七分，岁策之根也。积六十卦，直三百六十日，余分之积，其四百二十分，以日法除之，为五日四分之一。”

【评解】这是引《易学启蒙·附论》的说法来解释汉儒的卦气说为何卦主六日七分。从这种说法来看，汉易卦气的“每卦直六日，尚余七分”，是由历法确定的岁三百六十五日四分日之一决定的，即一年之日数不是由卦气之学产生的，六日七分术是以易卦去配历法已算定的日数的产物。这个问题我们上引明人邢云路的说法已经讲清楚了。

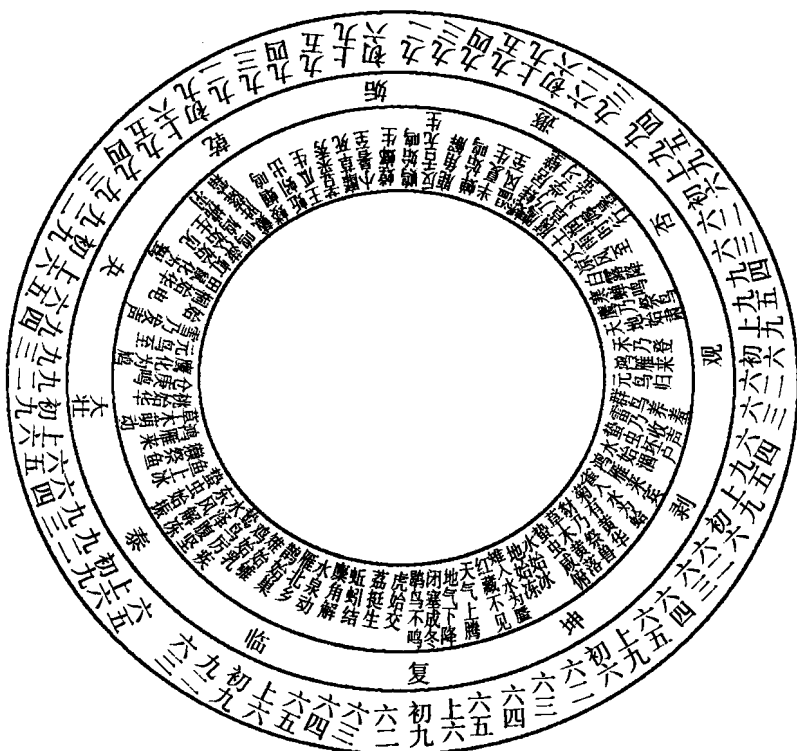
① 《十三经注疏》第77页。







# 卦气七十二候图



卦气七十二候图

【原文】石李溉所传《卦气图》也。其说原于《易纬》。《素问》曰：“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁。”《乾凿度》曰：“天气三微而成一著，三著而成一体。”康成注云：“五日为一微，十五日为一著。故五日有一候，十五日成一气。”康成又云：“每一卦生三气，则各得十五日，十二卦，卦各六爻，爻主一候，而一岁之运周焉。”案《御览》载《易纬通卦验》（九百六十七卷，九

百四十四卷)曰：“惊蛰，大壮初九，候：桃始华，不华，仓库多火。”今图与之合。又曰：“姤上九，候：蝉始鸣。不鸣，国多妖言。”案图，姤九五，蜩始鸣（蜩、蝉同），上九，半夏生，迟一候者，朱子发（震）云：“《易通卦验》，易家传先师之言，所记气候，比《时训》晚者二十有四，早者三。”今图依《时训》故异也（《困学纪闻》曰：“《月令》：仲冬，虎始交《通卦验》云：小寒季冬，鹊始巢。《诗推度灾》云：复之日，雉雊鸡乳，《通卦验》云：立春。皆以节气有早晚也。”）。

【评解】这节文字是说明卦气七十二候图的。李溉，宋人。“其说原于《易纬》”以下所引文字主要是在说明《卦气七十二候图》以十二月卦配七十二候之方法和来源。惠栋的案语引宋人朱震的说法是为了解释《通卦验》所记气候与李溉所传此图之气候略异的原因。《内经·素问》的说法是说五日为一候，十五日为一气，六气即三个月为一个季节，一年春夏秋冬四个季节。《乾凿度》说的“天气三微而成一著”，从郑玄注看，微就是候，著就是气。所引郑注“每卦生三气”，有误，“三气”，当为“二气”。“则各得十五日”，是说每卦生二气，每气各十五日，如此，才是每月三十日。十二月，月二气，共二十四气。十二卦，卦各六爻，爻主一候，六五三十，月三十日，十二月，年三百六十日。

《卦气七十二候图》和惠栋解说该图的文字并不多，但这里面涉及许多问题，需要认真理清。

就与《六日七分图》的关系来说，既然惠栋将此图列为孟喜易的内容加以解说，而且一行说“十二月卦出于《孟氏章句》”肯定也会有他的根据，那么，《卦气七十二候图》与孟喜易有关系，这还是可以肯定的。不过，从《卦气七十二候图》及惠栋的解说来看，这种图易卦与历数的配合是以十二月卦来配一年三百六十日，每卦主六候，即二气、三十日，而不是以六十卦配期年之日卦主六日七分。因为只有十二月卦与十二个月相配，故每月之中当然没有辟、



公、卿、大夫之类的内容，而是“十二卦，卦各六爻，爻主一候，而一岁之运周焉”。从占法来看，较之六日七分术也更为简单，即如惠栋所引《通卦验》之例：“惊蛰，大壮初九，候，桃始花，不华则仓库多火”，“姤，上九，候蟬始鸣，不鸣国多妖言”。在六日七分术中由易卦来模拟君臣的人事关系，可以推占比较复杂的人事问题。而从《通卦验》的说法来看，其实这种占法则与易卦没什么关系。这种方法应是与《礼记·月令》之类被阴阳家改造过的历政之书有关的。以《通卦验》所说的二月大壮为例，《月令》说：“仲春之月，日在奎，昏弧中，旦建星中，其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其虫鳞，其音角，律中夹钟。其数八，其味酸，其臭羶，其祀户，祭先脾。始雨水，桃始华，仓庚鸣，鹰化为鸠。天子居青阳大庙，乘鸾路，驾仓龙，载青旂，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达。是月也，安萌芽，养幼少，存诸孤。择元日，命民社。命有司，省圜圉，去桎梏，毋肆掠，止狱讼。是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禘，天子亲往。后妃帅九嫔御，乃礼天子所御。带以弓革，授以弓矢，于高禘之前。是月也，日夜分，雷乃发生，始电，蛰虫咸动，启户始出。先雷三日，奋木铎以令兆民曰：雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。日夜分，则同度量，均衡石，角斗甬，正权概。是月也，耕者少舍，乃脩阖扇，寝庙毕备。毋作大事，以妨农事。是月也，毋竭川泽，毋漉陂池，毋焚山林。天子乃鲜羔开冰，先荐寝庙。上丁，命乐正习舞，释菜。天子乃帅三公、九卿、诸侯、大夫，亲往视之。仲丁，又命乐正入学习舞。是月也，祀不用牺牲，用圭璧，更皮币。仲春行秋令，则其国大水，寒气摠至，寇戎来征。行冬令，则阳气不胜，麦乃不熟，民多相掠。行夏令，则国乃大旱，暖气早来，虫螟为害。”<sup>①</sup>《月令》的说法，先述二月之天象，然后又说到物候，如“始雨水，桃始华，仓庚鸣，鹰化为鸠”，“雷乃发生，始电，蛰虫咸动，启户始出”，又说到所当行之“令”，如“天子居青阳大庙，乘鸾



① 《十三经注疏》，第1361~1363页。

路，驾仓龙，载青旂，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达”，“安萌芽，养幼少，存诸孤”，“以太牢祠于高谋”，“同度量，均衡石，角斗甬，正权概”，“毋竭川泽，毋漉陂池，毋焚山林”等等。最后是说仲春之月倘不行本月之令而行秋令或夏令，则将发生某些灾害和社会问题。《月令》据五行学说，将四季与五行方位强行相配，所以以春为东方为木之假定，来设计了如衣青衣、安萌芽、同度量、毋竭川泽的规定，并说违反了这种“令”，则将至某灾。《易纬·通卦验》的说法，从形式上肯定受到了《月令》的启发。一是利用了“桃始华”、“蝉始鸣”之类关于物候的说法；二是也讲灾异，而且主要是讲自然灾害，不具有六日七分术那样很具体地占算某人某事的功能，其受《月令》影响的痕迹是明显的。《月令》讲灾异，与易卦无关。《通卦验》的说法，其实本质上与易卦也无关。如二月桃不花则仓库多火，完全是靠物候来讲灾异的，配以大壮初九，实际没什么用，不过是把月、节气和物候换成了易卦的卦爻，即以十二月卦代表十二月，其六爻则各自代表“气候”而已。所以，《通卦验》讲的这套东西，实际与《易传》所传占筮方法的原理本不是一个系统的东西，是五行学说和历数之学相混杂的产物。因为关于十二月卦的说法起源《孟氏章句》，即以易卦与历法相结合为技术形式，以五行学说为原理的占术始于孟喜，所以惠栋在讲孟氏易学时讲到了宋人李溉所传之《卦气七十候图》。这种东西虽在技术上与六日七分术有所不同，但大体应属一个系统或者说理论原理和形式上都有联系的东西。

因为汉易卦气学所讲的七十二候的名目多见于《月令》，《月令》中又有讲灾异的内容，而《月令》又是儒家的经典，这就涉及《月令》与先秦儒家的关系，或者说先秦儒学与阴阳灾异之学的关系问题。

《月令》这类东西，当起源于历家，即如《尚书·尧典》中所说的敬授民时，颁布历法以指导以农业为主的生产活动。班固于《汉书·艺文志》中叙阴阳家著作时说：“阴阳家者流，盖出羲和之



官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”在《汉志》中班固又别列有五行家著作三十一种，其中如《泰一阴阳》以下多种书名都题有阴阳二字。班固说：“五行者，五行之形气也。《书》云初一日五行，次二曰羞用五事”，“言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失，而五行之序乱，五星变作，皆出于律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始，推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶而行于世，浸以相乱。”由班固的这些说法来看，讲五行之书和讲阴阳之书内容是有联系的，而且两者都源自历学，其末流皆流于数术。也就是说，在班固看来，五行家讲人的五事出了问题会影响到五行之气而乱其序，引起五星变作，主要还是一种理论，与后来完全以占算吉凶为宗旨的“小数”还是有所不同的。就《月令》的主题来看，强调的还是由人们的历法知识产生的顺应自然规律、避免自然灾害的观念，出发点主要还是要保障农业生产的顺利进行。《月令》还不是筮书，但其内容已杂入战国后期至秦汉间兴起的阴阳五行家的东西。从今传《夏小正》的内容来看，传统的历政之书是没有这种东西的。也就是说，《月令》中所述各月之“气候”及生产活动安排的内容，起源是很早的。《月令》既是源于历家的东西，怎么成了儒家的经典？《论语·泰伯》上说：“子曰：‘大哉尧之为君也，巍巍乎。唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民能名焉。巍巍乎，其成功也。焕乎，其有文章也。’”孔子对尧的盛赞，应与《尧典》中讲的“历象日月星辰，敬授人时”，“期三百六旬有六日，以闰月定四时成岁。允厘百工，庶绩咸熙”有关，是确有所指的。《论语·八佾》上说：“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”<sup>①</sup>告朔制度就是在尧时敬授民时的传统上形成的礼制，只是到孔子时已近废弛。因为儒家不似历谱天文及阴阳五行诸家那样专门研究四时之位、占星推步、观象授时、五星变作等术，



① 《十三经注疏》，第2467页。

故人们觉得似乎儒家与历数阴阳之学没有什么关系，乃至今日仍有许多学者因为《易传》讲阴阳而坚持认为其非孔门之学。其实，这个问题班固于《艺文志》中叙儒家著作时已讲得很清楚了：“儒家者流，盖出司徒之官，助人君顺教化者也。游文于六艺之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为高。”也就是说，汉代经师将《月令》、《明堂位》等编于礼经，大戴《礼记》收入《夏小正》，《尧典》在《书经》之中，这些都不是偶然的，必是先秦时孔子后学讲习这些学问而师徒相传的结果。《礼记·中庸》说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。”<sup>①</sup>孔门后学的这种说法亦可证班固的说法是言之有据的。上律天时，讲的就是遵循四时寒暑的阴阳变化之道；下袭水土，即如《月令》“善相丘陵、阪险、原隰土地所宜，五谷所殖，以教导民”之义，讲的也是尊重自然规律、搞好农业生产的问题。上律天时，下袭水土以教导民，这正是古代历政文化的精要，当属于班固所谓“助人君顺阴阳教化”的内容。孟子的仁政学说中讲的“不违农时”、“斧斤以时入山林”、“鸡豚狗彘之畜，无失其时”、“百亩之田，勿夺其时”体现的正是这种顺应自然规律、教民搞好生产的思想。先秦儒家也是讲“助人君顺阴阳教化”的，只是不讲阴阳灾异而已。当然，儒家与阴阳家的思想也是相互影响渗透的，《月令》作为儒家的经典，其中明显有受到战国阴阳家影响的痕迹，而邹衍之学从其旨归来看，又明显受到儒家之学的影响。

惠栋的案语说：《通卦验》关于大壮卦初九其候桃始与《卦气七十二候图》相合，而其姤卦上九之候蝉始鸣则与此图不相合。其原因是此图的“气候”依据的是《时训》。其所引朱震的说法，是用作《通卦验》所说的“气候”与《时训》所述“气候”有早晚相错之证明的，即说明节气物候的变化两者所记有迟早不一。就《通卦验》与所谓《时训》讲到的节气物候来说，两者早晚不一，这种情况

① 《十三经注疏》，第1634页。



是存在的。但这里实际涉及一个问题,即《时训》是什么时候的作品。《通卦验》是《纬书》,成于西汉卦气说之后,其中有二十四气七十二候这不奇怪,因为此时历法上二十四气七十二候的划分已然存在。惠栋曾说:“唐一行《五卦候议》曰:七十二候,原于周公《时训》,《月令》虽颇有增益,然先后之次则同。”“朱子发《卦气图说》曰:二十四气,七十二候,见于周公之《时训》,吕不韦取以为《月令》焉。其上则见于《夏小正》。《夏小正》者,夏后氏之书。”“《夏小正》具十二月而无中气,有候应而无日数,至于《时训》乃五日为一候,三候为一气,六十日为一节。二书详略虽异,其大要则同,岂《时训》因《小正》而详与?”僧一行和朱震都认为《夏小正》在《时训》之前,《时训》在《月令》之前。朱氏说《时训》较《夏小正》为详,所以可能是《时训》因袭《夏小正》而有增益,这符合由简而繁、由疏而密的规律。但是,认为《月令》在《时训》之后,就没有考虑到与这个规律的矛盾。《逸周书·时训解》与《礼记·月令》及《逸周书·月令解》,这三种书中的后两种,其实并无系统的二十四气和七十二候,其所列各月之时候亦显然并非按七十二候系统排列,而《时训解》所记二十四气已与《淮南子·时则训》相同。这正应该表明《月令》形成在前,周公《时训》形成在后。《逸周书·月令解》所记十二月、月五候,计六十候,倘《时训》在前,则何以《月令解》反加删节而破坏了每月六候岁七十二候的体系?《礼记·月令》所记之时候多于七十二,显然亦非真正系统的七十二候,倘《月令》在后,则何以不密反疏?这些正说明,像《时训解》那样整齐系统的二十四气、七十二候体系是于《月令》之后的人重新编排的结果。从《逸周书》之《周月解》、《时训解》、《月令解》称“解”的说法看,其中可能已有后人的说法。《逸周书》乾隆五十一年谢墀序云:“自汉以来,以所传五十八篇目为《尚书》,而《尚书》所载《周书》之外以七十二篇者称之为《周书》而别之。刘向以为孔子删削之余”,“与《尚书·周书》诰、誓诸篇绝异”,“惟其阙佚既多,又颇有为后人臆入者,篇名亦大率俗儒更易,必有妄为,分合之处,





其序次亦未确立”，“《时训》似《五行传》”。<sup>①</sup>就《时训解》等几篇文字来看，战国时期类似的这种文字可能已然存在，但这些东西曾经过秦汉人的整理加工，内容有过改动增益。《时训解》孔晁注云：“古雨水在惊蛰后，前汉末始易之，后人遂以习见妄改古书。此书旧本亦雨水在前，惊蛰在后，非也。今从沈正之。下谷雨清明亦然。”<sup>②</sup>据此，则《时训解》之旧本的立春以后数气之次是立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨，与今日所见之二十四气相同。因为后人发现，这种立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨的排列次序乃是前汉末才确定的，与所谓古法不合，才改成前汉末以前的样子。这件事至少说明《时训解》所记气候经过前汉末以后的人改动，补入或增益了后人的知识。今传《逸周书》的内容被排斥于《尚书》之外，这恐怕不是偶然的。《逸周书·周月解》说：“顺天革命，改正朔，变服殊号，一文一质，示不相沿。”<sup>③</sup>“亦越我周王，攻伐于商，改正异械，以垂三统，至于敬授民时，巡狩祭享，犹自夏焉。是谓周月，以纪于政。”我看这些话就很像汉人的说法。而且进一步说，实际上《周月解》、《时训解》、《月令解》诸篇之中与《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》一样，都没有提到易卦。要之，就我们已有的历法发展史的知识 and 文献所反映的情况看，说周公时就已有了二十四气、七十二候的划分，这是不可信的。没有二十四气、七十二候，当然更不会有用易卦去与之相配的事情。

现在有些学者讲先秦时已有以卦配候的卦气学时，引用的最多的还是《礼记·月令》，也提到所谓成书于战国的《周髀算经》，这也是关系到七十二候形成的时代，即易卦可能与七十二候结合的时间前提问题。

就《周髀算经》来说，其中已记有与今日完全相同的二十四气。《周髀算经》云：“凡八节二十四气，气损益九寸九分六分之

① 《四部备要》第115册，上海中华书局本，第1页。

② 《逸周书》卷第六，吉林大学出版社1992年《汉魏丛书》本，第281页。

③ 《逸周书》卷第六，吉林大学出版社1992年《汉魏丛书》本，第281页。







一,冬至晷长一丈三尺五寸,小寒丈二尺五寸,大寒丈一尺五寸,立春丈五寸二分,雨水九尺五寸二分,启蛰八尺五寸四分……大雪丈二尺五寸。”<sup>①</sup>按,郑玄注《礼记·月令》孟春之月“东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼,鸿雁来”时说:“皆记时候也。振,动也。《夏小正》正月启蛰,鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月中。”注仲春之月“始雨水,桃始花”时说:“汉时始以雨水为二月节。”<sup>②</sup>既是汉初二十四节之惊蛰尚列立春之后,雨水之前,何以战国的《周髀算经》已列雨水之后春分之前?今《周髀算经》正文中混有“《吕氏》曰:四海之内,东西二万八千里,南北二万六千里”一段文字,其注文曰:“《吕氏》,秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇,非《周髀》本文。”按,据明鲍仲祺序考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况看,无论赵婴、赵爽是否一人,赵注当是该书传本最早的注释,而据该书刻写之体例,注文“《吕氏》,秦相吕不韦作”至“非《周髀》本文”语,当为赵氏之注。也就是说,“《吕氏》曰”一段文字早在为《周髀》做注的魏晋间人赵氏之前已被写到正文之中,故赵乃仍其旧制又特加辨证。这表明,今传《周髀算经》之写定可能晚于《吕氏春秋》而与《淮南子》相先后,故其中已有与《淮南子》所记相同的二十四气。或者说,纵使《周髀》一书所记为战国算经之内容,而今传本中亦已混有汉代的東西,书中关于二十四气的记载与《三统历》同,和“《吕氏》曰”一段文字一样,当为后世所窜入。

就《礼记·月令》而言,元人吴澄曾著有《月令七十二候解》,清人李调元亦曾撰有《月令气候图说》<sup>③</sup>,皆以为《月令》中已有二十四气七十二候。宋人朱震曾以汉易卦气说与所谓《子夏易传》相附会,今日亦有学者云先秦子夏时已有以卦配候之学。<sup>④</sup>我认



① 《周髀算经》,四部丛刊初编本,第49页。

② 《十三经注疏·礼记正义》。

③ 《丛书集成初编》,第1337页,《夏小正经传集解(及其他四种)》。

④ 刘大钧:《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。

为,《月令》所记“时候”尚未形成二十四气七十二候的体系,故以卦配候之学的形成当于《月令》之后。

时候、气候之候,初义当指表明自然时节变化之物候等征候,如《尚书·尧典》中所记春季“鸟兽孳尾”,秋季“鸟兽毛毳”之类即是。这种“时候”较详细的记载始见于《夏小正》。郑玄注《月令》时说:“《夏小正》正月启蛰,鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月。”郑玄这种说法是即以此“启蛰”为后来二十四气之“惊蛰”。这是不准确的。这个启蛰并不是二十四气意义上的惊蛰,因为《夏小正》中尚无二至、二分、四立这些构成二十四气基本骨架的重要节气,所以这个“启蛰”与“鱼陟负冰”同样只是一般的“时候”,并非后来后二十四气之一的节气。《月令》中已记有很多与后来汉易卦气说名目相同的“时候”,所以古今一些学者即将其与后来说的七十二候等同视之。其实,如我们仔细辨析,《月令》中所说的这些“时候”可能是后来七十二候确立时多沿用了它的名目,而这些“时候”还不能说就是七十二候。为了说明这个问题,我们将惠栋所列《卦气七十二候图》和《礼记·月令》所记之时候制成两表,以便详细比较。

### 卦气七十二候

复(十一月中、冬至)蚯蚓结	六四 麋角解	六五 水泉动	上六
临(十二月中、小寒)雁北向	初九 鹊始巢	九二 雉始雊	六三
(十二月中、大寒)鸡始乳	六四 鸛鸟厉疾	六五 水泽腹坚	上六
泰(正月节、立春)东风解冻	初九 蛰虫始振	九二 鱼上冰	九三
(正月中、雨水)獺祭鱼	六三 鸿雁来	六四 草木萌动	上六
大壮(二月节、惊节)桃始花	初九 仓庚鸣	九二 鹰化为鸠	九三
(二月中、春分)玄鸟至	九四 雷乃发声	六五 始电	上六
夬(三月节、清明)桐始花	初九 田鼠化为鴽	九二 虹始见	九三
(三月中、谷雨)萍始生	九四 鸣鸠拂羽	九五 戴胜降桑	上六
乾(四月节、立夏)蜩鸣	初九 蚯蚓出	九二 王瓜生	九三
(四月中、小满)苦菜秀	九四 靡草死	九五 小暑至	上九
姤(五月节、芒种)螳螂生	初六 鵙始鸣	九二 反舌无声	九三
(五月中、夏至)鹿角解	九四 蜩始鸣	九五 半夏生	上九



遁(六月节、小暑)温风至	初六	蟋蟀居壁	六二	鹰乃学习	九三
(六月中、大暑)腐草为萤	九四	土润溽暑	九五	大雨时行	上九
否(七月节、立春)凉风至	初六	白露降	六二	寒蝉鸣	六三
(七月中、处暑)鹰祭鸟	九四	天地始肃	九五	秀乃登	上九
观(八月节、白露)鸿雁来	初六	玄鸟归	六二	群鸟养羞	六三
(八月中、秋分)雷乃收声	六四	蛰虫培户	九五	水始涸	上九
剥(九月节、寒露)鸿雁来宾	初六	雀入大水为蛤	六二	菊有黄花	六三
(九月中、霜降)豺乃祭兽	六四	草木黄落	六五	蛰虫咸俯	上九
坤(十月节、立冬)水始冰	初六	地始冻	六二	雉入水为蜃	六三
(十月中、小雪)虹藏不见	六四	天气上腾	六五	闭塞而成冬	上六
		地气下降			
复(十一月节、大雪)鸷鸟不鸣	初九	虎始交	六二	荔挺出	六三

《月令》所记时候<sup>①</sup>

孟春之月	仲春之月	季春之月	孟夏之月	仲夏之月	季夏之月
东风解冻	始雨水	桐始华	蜩始鸣	小暑至	温风至
蛰虫始振	桃始华	田鼠化为鴽	蚯蚓出	螳螂生	蟋蟀居壁
鱼上冰	仓庚鸣	虹始见	王瓜生	鸛始鸣	鹰乃学习
獭祭鱼	鹰化为鸠	萍始生	以立夏	反舌无声	腐草为萤
鸿雁来	玄鸟至	生气方盛 阳气发泄	苦菜秀	日长至	土润溽暑
立 春	日夜分	句者毕出 萌者尽达	靡草死	阴阳争死生分	大雨时行
天气下降 地气上腾	雷乃发声	鸣鸠拂其羽	麦秋至	鹿角解	
草木萌动	始电	戴胜降于桑		蝉始鸣	
	蛰虫咸动			半夏生	
卦气有雨水, 无天气下降 地气上腾	卦气有惊蛰, 无始雨水、蛰 虫咸动	卦气有清明、 谷雨,无生气 方盛,阳气发 泄、句者毕出 萌者尽达	卦气有小暑 至,无麦秋至	卦气有芒种, 无小暑至、阴 阳争死生分	卦气有小暑、 大暑
孟秋之月	仲秋之月	季秋之月	孟冬之月	仲冬之月	季冬之月
凉风至	盲风至	鸿雁来宾	水始冰	冰益壮	雁北向

① 作者根据《月令》和卦气七十二候整理而成。

续表：

白露降	鸿雁来	爵入大水为蛤	地始冻	地始坼	雉始巢
寒蝉鸣	玄鸟归	鞠有黄花	雉入大水为蜃	鹡鸰鸟不鸣	雉始鸣乳
鹰乃祭鸟	群鸟养羞	豺乃祭兽	虹藏不见	虎始交	征鸟厉疾
以立秋	日夜分	霜始降	以立冬	日短至	水泽腹坚
天地始肃	雷始收声	草木黄落	天气上腾 地气下降	芸始生	
农禾乃登	蛰虫坏户	蛰虫咸伏	闭塞而冬成	荔挺出	
	杀气浸盛			蚯蚓结	
	阳气日衰			麋角解	
	水始涸			水泉动	
卦气有处暑	卦气有白露， 无盲风至、杀气浸盛、阳气日衰	卦气有寒露， 无蛰虫咸伏	卦气有小雪	卦气有大雪， 无冰益壮、地始坼、芸始生	卦气有小寒、 大寒

从以上两表的对比分析中，我们可以注意到以下两点。

第一，《月令》中构成后来二十四气的骨架已经具备，但二十四气尚未真正形成，故其所记“时候”还不是二十四气七十二候的体系。就二十四气而言，可以明确肯定与后来二十四气一致的节气有：二至（日长至、日短至即后所谓夏至、冬至）、二分（仲春之月的日夜分、仲秋之月的日夜分即后所谓春分、秋分）、四立（立春、立夏、立秋、立冬）。并有见于后来二十四气之名的时候之名：始雨水、小暑至、白露降。但这里的小暑至，并非二十四气之小暑，因为此小暑至在仲夏五月，而二十四气小暑为六月节，据卦气小暑至则又为四月末候，可知此小暑至并非二十四气之小暑。同样，《月令》所说白露降在孟秋七月，于卦气在七月节中候，而另有表示二十四气之名的白露为八月节，是《月令》所说白露降为后来卦气之一候而非二十四气之白露。关于始雨水，前人的说法比较复杂，郑玄注《月令》说汉初亦以雨水为二月节，以惊蛰为正月中气，这是说按汉初历法今之雨水为惊蛰，惊蛰为雨水。我认为，郑玄说汉初



历法以雨水为二月节，以惊蛰为二月中，刘歆《三统历》之后始改之，这是可信的，因为这与《汉书·历律志》的记载是吻合的。但是，这个始雨水与蛰虫始振还不是后来二十四气之名意义上的雨水和惊蛰，于《月令》中还只是与“鸿雁来”、“玄鸟至”、“桃始华”、“桐始华”同样的“时候”，同《夏小正》的正月启蛰一样，后来二十四气之名沿用了雨水、启蛰这种叫法，但这并不能说明《月令》与《夏小正》已存在系统的二十四气。从汉易卦气七十二候表来看，其二十四气之名及顺序已与今日完全相同，十二月每月二气，每气三候，整齐而有规律，说明这是二十四气七十二候成熟以后的东西。从《月令》的记载看，气与候相混，表明后来所谓气和候的概念尚未真正形成。而且，《月令》所记时候，亦不止于七十二。如《月令》所记孟春之月“天气下降，地气上腾”，季春之月“生气方盛，阳气发泄”、“句者毕出，萌者尽达”，仲夏之月“阴阳争而死生分”，仲秋之月“盲风至”、“杀气浸盛”、“阳气日衰”，仲冬之月“冰益壮”、“地始坼”、“芸始生”，皆不在卦气七十二候之内。这是因为后来以一候为五日，月六候三十日，故《月令》各月所记物候超出六者则被舍去，以适应这种整齐规范的要求。《月令》于孟冬之月有“天气上腾，地气下降，闭塞而冬成”，这几句话实际是一个意思，但因《月令》于孟冬之月除“以立冬”以外所余记“时候”语正是六句，于是就被后人沿用为六候，而孟春之月的“天气下降，地气上腾”应该说具有与孟冬之月“天气上腾，地气下降”同样的意义，但为了适应每月六候的要求则卦气七十二候中没有保留它。又如卦气七十二候中有“温风至”、“凉风至”，而同样见于《月令》的“盲风至”则不见于七十二候，其原因也是《月令》于仲秋之月所记物候多于六。又如季冬之月《月令》所说“雉始雊”，实际是同一时候，而后人为了适应每月六候的规范，在卦气七十二候中则被分为“野鸡始雊”和“鸡始乳”二候。这些都表明，《月令》所记时候并非二十四气七十二候的体系。

第二，《月令》所记时候与卦气无关。首先，从排列次序上看，



《月令》以四季十二月为纲目，依次列各月之时候，始于孟春之月，终于季冬之月，而卦气中气候的排列则始于十一月中气的冬至，终于十一月节之大雪，是按卦气说所谓“甲子卦气起中孚”的卦序排列的。卦气之气候皆配以易卦，而《月令》通篇只字未言及易卦，更不必说以卦配候。也就是说，我们可以从卦气中看到《月令》所记的东西，而于《月令》中则见不到卦气的迹象，由此可以肯定以卦配候说的形成只能在《月令》之后。如果谈汉易卦气之气候与《月令》之时候的关系，我们只能说卦气所用二十四气七十二候是在《月令》之时候的基础上形成的，不能因见卦气所列七十二候皆见于《月令》，即曰《月令》所列时候即后来意义上的七十二候，更不可据此以为《月令》中已有卦气。

从《月令》关于天子饮食起居等即所谓古明堂遗事之记载及违反某月之令则至某灾，以及“中央土”等说法来看，《月令》所记肯定受到阴阳五行家思想的影响。据《史记·孟子邹衍列传》记载，以阴阳五行推演灾异之学兴起于孟子之后的邹衍。班固于《汉书·艺文志》所列阴阳家与五行家之著作亦皆在邹氏之后。也就是说，《月令》中或有战国以前古代文化之遗存，但其写定当是于战国邹衍之学形成之后。这就意味着，二十四气的真正形成大体应是战国末期至秦汉间之事。具体说，《吕氏春秋·十二月纪》尚因袭《月令》的记载，<sup>①</sup>而二十四气记载则始见于《淮南子·时则训》。这表明二十四气的成熟可能即在秦汉之间。所谓成书于战国的《周髀算经》，其中已有二十四气的记载，但我认为这是汉魏人窜入的文字。<sup>②</sup>要之，至《月令》之时以卦配候之学产生的历法条件尚不具备，说先秦子夏时已有以卦配候之学，则是一种没有根据的猜测。

吴澄《月令七十二候解》有李调元《月令气候图说》，从其序文

① 郑玄认为《月令》因袭《吕氏春秋·十二月纪》。

② 详见拙文《〈礼记月令〉、〈吕氏春秋十二月纪〉及〈周髀算经〉所记之节气》，《古籍整理研究学刊》2001年第5期。



来看,主旨在于疏证禽兽草木之名,以验气序,故其将《月令》之时候纳入二十四气体系亦无可厚非。至于今日有学者说先秦子夏时已有以卦配候之学,这种说法的实质含义,是说汉易卦气渊源有自,乃本于孔门正传。这就关系到易学史乃至中国古代哲学史中的重要问题。我认为历代经、史学家认为卦气说形成于西汉的说法是正确的。汉易卦气说是以天人感应和阴阳五行灾异之学为理论支撑,借用了天文历法知识为形式,将《周易》占术与秦汉间流行的阴阳五行杂占之术结合起来为技术手段,以占验人事吉凶为根本宗旨的占算体系。这种学问与先秦儒家《易传》阐扬哲理不尚占筮的学术精神正是背道而驰的。关于汉易卦气学之源流,我已另有专文考述,<sup>①</sup>这里只是说明所谓先秦子夏时已有以卦配候之学的说法是不能成立的。一些学者谈卦气时每引《月令》之文,实际就作为儒家经典的《礼记·月令》本身而言并无与卦气相关的痕迹。

## 消 息

【原文】剥《象传》曰:“君子尚消息盈虚,天行也。”

丰《象传》曰:“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息。”

临《象传》曰:“至于八月有凶,消不久也。”

《左传·正义》曰:“伏羲作十言之教曰:乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息。”

《系辞上》曰:“变化者,进退之象也。”荀爽曰:“春夏为变,秋冬为化,息卦为进,消卦为退也。”

《说卦》曰:“数往者顺,知来者逆。”仲翔曰:“坤消从午至亥,上下,故顺也。乾息从子至巳,下上,故逆也。”



① 梁韦弦:《卦气源流考》,《文史》2003年第1期。

《九家易》注泰卦曰：“阳息而升，阴消而降。阳称息者，长也。起复成巽，万物盛长也。阴言消者，起姤终乾，万物成熟。熟则给用，给用则分散，故阴用特言消也。”

《易纬·乾凿度》曰：“圣人因阴阳起消息，立乾坤以统天地。”又云：“息卦纯者为帝，不纯者为王。”

《史记·历书》太史公曰：“皇帝考定星历，建立五行，起消息。”注皇侃曰：“乾者阳生为息，坤者阴死为消也。”

《汉书》京房上封事曰：“辛酉以来，少阴倍力而乘消息。”孟康曰：“房以息卦为辟。辟，君也。消卦曰太阴，息卦曰太阳，其余卦曰少阴少阳，为臣下也。”

《后汉书》陈忠上疏曰：“顷季夏大暑而消息不协，寒气错时，水漏为变。天之降异，必有其故。所举有道之士，可策问国典所务，王事过差，令处煖气不效之意，庶有诤言以承天诫。”

【评解】以上惠栋所引文献是解说汉易卦气学的“消息”之义。从下面又设有“十二消息”一目来看，这一节不是专门谈十二消息卦的，但汉易卦气所谓消息具体是与十二消息联系在一起的，故这一节可能是想说明汉易卦气十二消息卦的思想来源和所依据的原理，当然实际涉及一些有关消息卦的具体技术问题。

汉易卦气所称之为“消息卦”的“消息”二字，肯定是受到《易传》如《彖传》说法的影响，或者说从思想来源上说与《彖传》、《系辞》等说法有渊源关系，这是没问题的。从丰卦《彖传》的说法看，也是讲阴阳二气随时间变化而消长的。也就是说，两者所谓“消息”的思想含义也是有继承关系的。这里的问题是，像汉易卦气学这种以十二辟卦与十二月相配的体系在《周易》中是否存在，像惠栋所引的剥、丰、临三卦的《彖传》的说法到底与汉易卦气学消息卦说只是有思想观念上的联系，还是《彖传》所说指的就是汉易卦气学之十二月卦那样一种技术体系。由剥、丰两卦的《彖传》来看，我们实在无法确定其中存在汉易十二月卦说那样的体系。临





卦《彖传》说：“至于八月有凶，消不久也。”至于八月有凶，是临卦卦辞。这句卦辞，汉人多以卦气说解之。虞翻说：“与遁旁通。临消于遁，六月卦也。于周为八月。”据卦辞看，只是说“至于八月有凶”，并没有说八月是哪一卦之月，虞翻要用汉人的十二月卦去解说经文，可是在汉易卦气说中遁卦又在六月，于是虞翻就说按周代的历法汉人说的六月是八月。《周易》经文明明说的是八月，而据汉人卦气说则在六月，这种矛盾已经说明卦气的十二卦是按汉人的历法知识后制作的，虞翻这种讲法算什么道理？虞翻还批评荀爽的说法：“荀公以兑为八月，兑于周为十月，言八月失之甚矣。”郑玄说：“临卦斗建丑而用事，殷之正月也。”《周易集解》释临卦《彖传》说：“案临十二月卦也，自建丑之月，至建申之月，凡阅八月则成否也。否则天地不交，万物不通，是至于八月有凶，斯之谓也。”<sup>①</sup>从这些说法来看，一句“至于八月有凶”，所指的是八月还是经历八月，是指遁而言、指兑而言，还是指否而言，讲卦气的汉代易家的说法已是莫衷一是。这说明这些说法实际于《周易》经传都是找不到确切根据的，故而易家各以己意说之，乃至如此矛盾错乱。

“《左传正义》：‘《易》曰：伏羲作十言之教，曰乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息。’”《正义》本身不是先秦文字，而此十言之教是何义也不明确，且这种八卦加上“消息”二字的十言，与十二月也无法对应。不过，关于十二月卦起源很古老的问题还是有些值得注意的说法。尚秉和曾专论“消息卦之古”：“亦日月卦，曰候卦，曰十二辟卦，为全《易》之本根，《大玄》之纲领。清儒毛西河等，动以月卦属之汉人，此大误也。干宝《周礼》注引《归藏》云：‘复子，临丑，泰寅，大壮卯，夬辰，乾巳，姤午，遁未，否申，观酉，剥戌，坤亥。’是月卦已见于二易。故坤象及上六爻辞，非用月卦不



<sup>①</sup> 李鼎祚：《周易集解》，上海古籍出版社《四库全书》本，第7页。虞、郑之说亦见《周易集解》。

能解，明以坤居亥也。《左传》得复卦，曰南国蹇，射其元王，中厥目。以复居子，尤为显著。后汉人注易，往往用月卦而不明言，以月卦人人皆知，不必揭出。其重要可知已。”<sup>①</sup>马国翰《玉函山房辑佚书》中说：“十二辟卦：子复，丑临，寅泰，卯大壮，辰夬，巳乾，午姤，未遁，申否，酉观，戌剥，亥坤。”其说来自徐善《四易》。<sup>②</sup>两种说法一致，应有共同来源。马国翰又谓《归藏郑母经》曰：“齐母不知何义。按，《归藏》以癸（坤）为首，癸（坤）者物之母也。郭璞《山海经》注又引有‘郑母’。疑十二辟卦以十二分野配之，未审是否。”

从上述说法来看，关于十二月卦起源的问题说法是比较复杂的，关于辑本殷易《归藏》的问题也是一个比较复杂的问题。这里只能简要说一下如干宝《周礼》注的说法是否能证明殷易已有十二消息卦的问题。汉人讲“三正”时说：“周人以至日为正，殷人以至日后三十日为正，夏人以日至后六十日为正。天有三统，土有三王，王者所以统天下也。夏以十三月为正，色尚黑，以平旦为朔。殷以十二月为正，色尚白，以鸡鸣为朔。周以十一月为正，色尚赤，以夜半为朔。”<sup>③</sup>贾公彦说：“此《归藏》易以纯坤为首，坤为地，万物莫不归而藏于其中。”又说：“殷以十二月为正，地统，故以坤为首。”<sup>④</sup>唐人的说法源自汉人。按，所谓干宝所列十二辟卦，起于复子，终于坤亥，与汉人卦气十二月卦之序无异。若依汉人之说，周以冬至日为正，这正是周人卦月的起点，殷人既以冬至日后三十日为正，即以十二月为正，何以其卦月亦以十一月配复为起点？而夏人以十三月为正则亦以十一月复为起点，全与汉易卦气说之十二月卦相同。干宝晋人，故疑此十二辟卦说非殷易原有。从王家台秦简《归藏》与辑本《归藏》的内容看，再不见任何与此所谓十二辟

- ① 张善文：《尚氏易学存稿校理》第三卷，《周易尚氏字卷首·总论》，第12页。
- ② 《玉函山房辑佚书》一，广陵书社，第36页。
- ③ 皮锡瑞：《今文尚书考证》，第193页。
- ④ 马国翰：《玉函山房辑佚书》，第41页。



卦相关的痕迹。今传《夏小正》，“其中‘经’部分大多是二字、三字或四字为一独立句，文句极为简奥，其行文不似战国以来的文体。从其所透露的历法上看，只将一年分为十二个月，既无置闰痕迹，又无四时分别，在五月记‘时有养日’，在十月记‘时有养夜’。什么叫‘养’？其‘传’解释说，‘养者长也’。‘经’中此语，五月里有白天最长的一天，十月里有夜间最长的一天。这与《礼记·月令》中仲夏之月‘日长至’（夏至），仲冬之月‘日短至’（冬至）意义是相同的，只不过十月‘养夜’比‘日短至’（冬至）早了一个月，没有《月令》精确。所以，有的学者认为《夏小正》虽然还没有提出历法上的‘二至’，但已有了‘一种雏形’，这‘说明了《夏小正》产生时代的古老；说明它还只是一种比较原始的观象授时的历法’，又说‘《夏小正》成书的时代可能是商代或商周之际’。”商代的历法，“当时还没有四季之分。卜辞中已有‘春’、‘秋’两字，但其含义与后代不甚相同。”①干宝说的子复、午姤、卯大壮、酉观之类，是历法二十四气成熟后的东西，二至二分已然明确确立，故干宝的十二月卦的说法，当即汉人“冬至日在坎”、“甲子卦气起中孚”之说而混为《归藏》遗文，因为以商人的知识，这种配合易卦的方法，他们是办不到的。况且，从甲骨卜辞来看，用十二支来表示十二月也不是商代的做法。现在我们尚无法找到《周易》制作时代易卦与十二月相配的真实根据，我们当然无法相信干宝这种所谓十二辟卦说法的可靠性。

“《系辞上》曰：‘变化者，进退之象也。’荀爽曰：‘春夏为变，秋冬为化，息卦为进，消卦为退。’”刘大钧、林忠军《周易传文白话解》释《系辞》“变化者，进退之象也”云：“变化：指六爻之变化。亦即《系辞》所谓‘变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易’，‘爻者，言乎变者也’。进退：由爻之变化而产生。阳动为进，阴动为



① 王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社2007年版，第151～152页。



退。”<sup>①</sup>从《系辞》这段话开头说“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化”的情况看，这种解释是对的。荀爽说“春夏为变，秋冬为化”，离“变化”的上文“观象设卦而明吉凶”的意思就扯得远了点儿。说进退是指消息卦说的，从传文本身是看不出的。从传文上下文来看，进退应该是指爻的阴阳变化。

“《说卦》曰：‘数往者顺，知来者逆。’仲翔曰：‘坤消从午至亥，上下，故顺也；乾息从子至巳，下上，故逆。’”虞翻的意思，犹《六日七分图》所示，是说阳气自十一月冬至中孚起至四月小满、芒种间乾生长而盈满，阴气自五月夏至姤起至十月小雪、大雪间坤生而长为纯阴。刘大钧、林忠军释此语曰：“数往者顺：以数推算过去之事为顺势。往，指过去的事物”；“知来者逆：与上句其义相反，是说预知未来当为逆势”。<sup>②</sup>这种解释也是古今学者多所采用之通说。这种说法着眼于《周易》的占筮，是有实际根据的，而如虞翻的解说实际与《周易》的筮法没有什么联系。虞翻的说法结合《六日七分图》看，讲阴阳消长的顺、逆似乎可通，但就《说卦》传文本本身来看，与“数往”、“知来”的说法意有不合。为什么坤消从午至亥就是“数往”，为什么乾息从子至巳就是知来？数往、知来，只有从占知过去和未来的意思解说才通，恐怕不能说表示坤消的卦就是占知以往的，表示乾息的卦就是占知未来的。

“九家易注泰卦曰：‘阳息而升，阴消而降。阳称息者，长也。起复成巽，万物盛长也。阴言消者，起姤终乾，万物成熟，熟则给用，给用则分散，故阴用特言消也。’”按，一般地讲阴阳消长，这与《易传》的思想并不矛盾，但讲到起复成巽、起姤终乾之类，这就是我们从《周易》经传中无法看到的了。泰卦卦辞曰：“泰，小往大来，吉，亨。”《彖传》曰：“泰，小往大来吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同志。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小

① 刘大钧、林忠军：《周易传文白话解》，齐鲁书社1993年版，第99页。

② 《周易传文白话解》，第162页。





人。君子道长，小人道消。”显然，《彖传》是以“君子道长，小人道消”来解说“小往大来”的，九家易注所讲的什么“起复终巽，万物盛长”及“起姤终乾，万物成熟”之类，从经传中我们都是读不出来的。这些说法可以视为汉易卦气学的思想，但不是《周易》经文本有之义。

“《易纬·乾凿度》曰：‘圣人因阴阳起消息，立乾坤以统天地。’又云：‘消息卦纯者为帝，不纯者为王。’”从“立乾坤以统天地”的说法看，“因阴阳起消息”，讲的就是消息卦，不是一般地谈阴阳消长问题。“消息卦纯者为帝，不纯者为王”，《乾凿度》之文云：“三万一千九百二十岁，录图受令易姓三[四]十二，纪[纯]德有七，其三法天，其四法地，[五]有三十五半圣人君子。消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”①《易纬》这是用卦气说的十二辟卦及震巽坎离艮兑“六子”来讲三万一千九百二十年中帝王圣人受命易姓之运数。《易纬·稽览图》还列有帝王受命易姓表：“复：一、十三、二十五。临：二、十四、二十六。泰：三、十五、二十七。大壮：四、十六、二十八。夬：五、十七、二十九。乾：六、十八、三十。姤：七、十九、三十一。遁：八、二十、三十二。否：九、二十一、三十三。观：十、二十二、三十四。剥：十一、二十三、三十五。坤：十二、二十三、三十五。震：三十七。巽：三十八。坎：三十九。离：四十。艮：四十一。兑四十二。”②《乾凿度》说：“乾坤三，上中下，坤变初六复曰：正阳在下为圣人。故一圣、二庸、三君子、四庸、五圣、六庸、七小人、八君子、九小人、十君子、十一小人、十二君子、十三圣人、十四庸人……四十二庸人。”③孟、京卦气学中十二辟卦还是用于模拟人事关系，用于具体占算，像《易纬》这样已用十二辟卦来建立受命易姓改乾换代的运数表，其荒诞不经和政治上的危险性是很显然的。先秦儒家



① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第100页。

② 《易纬导读》，第164页。

③ 《易纬导读》，第103页。

《易传》讲消息盈虚是讲天道自然变化，比拟人事，也不过是讲世事有盛衰起伏，如君子道长小人道消之类。像《易纬》这样用十二消息卦把阴阳消长的原理在人事上具体化为改朝易姓的运数表，可以说与《周易》经传实际已没有什么联系了。

“《史记·历书》太史公曰：‘皇（黄）帝考定星历，建立五行，起消息。’皇侃曰：‘乾者阳生为息，坤者阴死为消也。’”黄帝事远，文献缺如，已难详考。司马迁如此说，也可能是见过前人的有关说法。纵然黄帝时有“起消息”之事，其具体情形如何，是否即皇侃所言之义，已难知晓。不过有一点是可以肯定的，黄帝时肯定不会已有了如同汉人这样一套以易卦配十二月七十二候的体系。司马迁这种说法只能表明黄帝时古人已有粗略历法，注意到天气的变化是有一定规律的，或者说如《易传》所言阴阳消长的观念其渊源很久。说黄帝时历法与易卦相配，并已有类似汉人的这套东西，那是毫无实据的。

“《汉书》京房上封事曰：‘辛酉以来，少阴倍力而乘消息。’孟康曰：‘房以息卦为辟。辟，君也。消卦曰太阴，息卦曰太阳，其余卦曰少阴少阳，为臣下也。’”这是引孟康注来讲《汉书·京房传》京房给元帝的上封事中说到的“消息”之义，是汉易卦气学中消息卦在占筮中之作用的实例。这段话惠栋在下面“十二消息”一目中又曾引到，我们也还会较详细的说到。

“《后汉书》陈忠上疏曰：‘顷季夏大暑而消息不协，寒气错时，水漏为变。天之降异，必有其故。所举有道之士，可策问国典所务，王事过差，令处煖气不效之意，庶有说言，以承天诚。’”此“消息不协”，当如谷永所谓卦气不理效或卦气悖乱之义，即疏中所言“寒气错时，水漏为变”、“煖气不效”。实际是说节气不正、气候反常，这是由“王事过差”造成的。其义与上文京房说有别。京房说“少阴倍力而乘消息”，是说杂卦或臣卦影响到辟卦，象征着大夫干扰、蒙蔽君主的视听。两种说法都与消息卦有关。前者是用消息卦与杂卦的关系说君臣关系之人事；后者是说大暑当暖不暖，因



如大暑等诸节气是与易卦相配的(大暑消息卦为遁,当六月),故消息不协,即其时消息卦代表的节气与实际气候不吻合。

按,惠栋以上一目为“消息”,后面又有“十二消息”一目,从内容上看,这样分列,并不是已区别了如《易传》所谓消息与汉人的十二消息卦之不同,因为“消息”一目中如九家易、《易纬》的说法所谓消息,已是指十二消息卦而言。惠栋这样分,只是以词立目,即将前人说到“消息”一语的话列在一起,将前人说到“十二消息”的话列在一起。

#### 四 正

【正文】《说卦》曰:“震,东方也。离也者,南方之卦也。兑,正秋也。坎者,正北方之卦也。”

案,震、离、兑、坎,阴阳各六爻。荀爽以为乾六爻皆阳,阳爻九,四九三十六,合四时。坤六爻皆阴,阴爻六,四六二十四,合二十四气。盖四正者,乾坤之用。翟玄注《文言》云:乾坤有消息,从四时来也。

《系辞上》曰:“两仪生四象。”仲翔曰:“四象四时也。两仪谓乾坤也。乾二五之坤,成坎、离、震、兑。震春、兑秋、坎冬、离夏,故两仪生四象。”

《孟氏章句》曰:“坎、离、震、兑,二十四气次主一爻,其初则二至二分也。坎以阴包阳,故自北正微阳动于下,升而未达,极于二月,凝润之气消,坎运终焉。春分出于震,始据万物之元,为主于内,则群阴化而从之,极于南正,而丰大之变穷,震功究焉。离以阳包阴,故自南正微阴生于地下,积而未章,至于八月,文明之质衰,离运终焉。仲秋阴形于兑,始循万物之末,为主于内,群阳降而承之,极于北正,而天泽之施穷,兑功究焉。故阳七之静始于坎,阳九之动始于震,阴八之静始于离,阴六之动始于兑,故四象之变,皆兼



六爻，而中节之应备矣。”（一行《六卦议》）

《易纬·是类谋》曰：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑，四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”

康成注《通卦验》曰：“冬至，坎始用事，而主六气，初六爻也。小寒于坎，直九二；大寒于坎，直六三，立春于坎，直六四；雨水于坎，直九五；惊蛰于坎，直上六。春分于震，直初九；清明于震，直六二；谷雨于震，直六三；立夏于震，直九四；小满于震，直六五；芒种于震，直上六。夏至于离，直初九；小暑于离，直六二；大暑于离，直九三；立秋于离，直九四；处暑于离，直六五；白露于离，直上九。秋分于兑，直初九；寒露于兑，直九二；霜降于兑，直六三；立冬于兑，直九四；小雪于兑，直九五；大雪于兑，直上六。”

孟康《汉书》注曰：“分卦直日之法，一爻主一日，六十卦为三百六十日，余四卦震、离、兑、坎，为方伯监司之官，所以用震离兑坎者，是二至二分用事之日。又是四时各专王之气，各卦主时。其占法，各以其日观其善恶也。”

魏《正光历》曰：“四正为方伯。”薛瓒注《汉书》曰：“京房谓方伯卦，震、兑、坎、离也。”《京氏易传》曰：“方伯分威，厥妖马生子亡。”

《易纬·乾凿度》曰：“四维正纪，经纬仲序，度毕矣。”康成云：“四维正四时之纪，则坎离为经，震兑为纬，此四正之卦，为四仲之次序也。”

《京氏易传》曰：“赋敛不理，兹谓祸，厥风绝经纬。”（四时不正也）又云：“大经在辟而易臣，兹谓阴动。”（坎离为经，位方伯，故云大经。辟，辟卦也。大经在辟，谓方伯拟君，易其臣道也）又云：“大经摇政，兹谓不阴。”（不阴，不臣也）

《汉书》魏相奏曰：“东方之卦，不可以治西方；南方之卦，不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹。”







【评解】“《说卦》曰：震东方也”一节是节引《说卦传》之文，以印证孟喜卦气学的四正卦说。《说卦传》的文字在关于“卦气图说”的内容解说时我们曾有引述。根据《说卦传》的说法，以震离兑坎居东南西北，后人称为“四正卦”；以巽坤乾艮分居东南、西南、西北、东北，后人称为“四隅卦”，这个系统称之为八卦方位。汉易的四正卦与《说卦传》有继承性，其四正卦即取于《说卦传》的说法。不过，汉易卦气是不讲四隅卦的，因为以四正卦居四方，配以四时，四卦二十四爻，爻主一气，其余六十卦分居十二月，每月五卦。由《说卦传》所讲的八卦方位，即以八卦并列分主八方来看，首先可以肯定，其中肯定没有包含汉人卦气说的其余六十卦，卦主六日七分。八卦既已并列分主八方，则所余者非六十卦。由此可见，汉易卦气说的四正卦说是改造《说卦》八卦方位说来建构的新体系，汉人利用了《说卦》已有的知识并加以改造，并不是八卦方位说中已含有卦气说，把八卦方位与卦气学说等同起来，肯定是有问题的。

“案，震、离、兑、坎，阴阳各六爻。荀爽以为乾六爻皆阳，阳爻九，四九三十六，合四时。坤六爻皆阴，阴爻六，四六二十四，合二十四气。盖四正者，乾坤之用。翟玄注《文言》云：‘乾坤有消息，从四时来也。’”这是惠栋的案语，意在说明“盖四正者，乾坤之用”，“乾坤有消息，从四时来也”。四正者乾坤之用，是说四正卦是由乾坤两卦的阴阳爻变化而来。乾坤有消息从四时来，是说阴阳的消长变化是由四时变化来表现的。

“《系辞上》曰：‘两仪生四象。’仲翔曰：‘四象，四时也。两仪，谓乾坤也。乾二、五之坤，成坎、离、震、兑。震春、兑秋、坎冬、离夏，故两仪生四象。’”这也是讲四正卦问题。虞翻用卦变说将四象确定为由乾坤变成的坎、离、震、兑，再取《说卦》的说法将震、兑、坎、离与春夏秋冬联系起来，即直言四时是《说卦》讲的四正卦，这是《系辞》没有的内容。虞氏的这种说法其实是有问题的。





《系辞》说“两仪生四象”，接下去说“四象生八卦”，震离兑坎，在八卦之中，是四象所生，与四象显然不属一个层次。宋人用二画表示四象，用三画表示八卦，据邵雍的一分为二法，八卦是四象分出来的。虞氏将四正卦等同四象是有问题的。如果进一步说，从《说卦传》来说，其中四象所生八卦是八经卦，即三画卦，从《说卦》来说，“帝出乎震”一节文字乃至整个《说卦》全文所讲到的八卦都是三画的八经卦，这从“八卦相错”和“一索”至“三索”的说法中可以得到证实。也就是说，因《说卦》中说的震离坎兑是指三画之八卦中的四卦而言的，所以如惠栋、荀爽所讲的“阴阳各六爻”，“四六二十四，合二十四气”的说法实际都是错误的。从形式上看，将《说卦》的八卦与汉易六十四卦系统的方位比较，如乾坤两卦等位置不能相合，八卦方位是八卦结构，六十四卦去掉这八卦所余即非六十卦，如此与一年之日数相配的结果就不是卦主六日七分。从本质上说，造成这些矛盾的真正原因是《说卦》讲的八卦方位是指八经卦的结构体系，汉易卦气说讲的六日七分术和十二月卦配七十二候，用的都是六十四卦即三画的重卦，两者根本不是一回事。古今言卦气者将汉易卦气与《说卦》八卦方位相比附，但只讲其中四正卦，而不讲乾坤巽艮的方位问题，都肢解八卦方位，因为不肢解八卦方位，就无法讲通了。但是，《说卦》所讲到的八卦方位是一个结构，其中所谓四正卦说的是三画的经卦，拿它们当六画卦来讲，这肯定是望文生义的错误说法。总之，说汉易卦气之四正卦二十四爻主二十四气可以，说《说卦》的八卦方位中的四正卦也是二十四爻主二十四气就不对了，因为它们是三画卦，合起来没有二十四爻。可见，说《说卦》中包含卦气说的内容，实际是没有根据的。

“《孟氏章句》曰：坎离震兑，二十四气，次主一爻”，至“而中节之应备矣”，这是惠栋所引见于《新唐书》的僧一行所录《孟氏章句》的内容。这节文字谈的还是四正卦表示四象变化的问题。“故阳七之静始于坎”以下，是说少阳始生于坎而未动，老阳成于





震而动，少阴始生于离而未动，老阴成于兑而动。这是孟喜卦气学的内容。

“《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”这种说法与《孟氏章句》的说法大意是一致的，也是说四卦配四时，四卦之二十四爻配二十四气。

“康成注《通卦验》曰”一节文字，是郑玄有关四正卦配二十四气的说法。这种说法与僧一行所引《孟氏章句》的说法及《易纬·是类谋》的说法是一致的。这些说法可用惠栋所列《六日七分图》表示出来。可见这些说法当皆源自孟喜易说。

“孟康《汉书注》曰：分卦直日之法，一爻主一日，六十卦为三百六十日，余四卦震、离、兑、坎为方伯监司之官，所以用震离兑坎者，是二至二分用事之日，又是四时各专王之气，各卦主时。其占法，各以其日观其善恶也。”这是讲四正卦为方伯在分卦直日之法中的意义。

“魏《正光历》曰：四正为方伯。薛瓌注《汉书》曰：京房谓方伯卦震兑坎离也。《京氏易传》曰：方伯分威，厥妖马生子亡。”这些说法也是说在卦气说中四正卦代表方伯。《京氏易传》的说法见于《汉书·五行志》。伯，由先秦文献来看，原是诸侯爵位之一。战国人言“伯”，如春秋之世的“霸”。天子是天下之共主，方伯是部分诸侯的领袖、霸主，或者说是一方诸侯之长。《京氏易传》说的“方伯分威”，是说方伯分天子之威，诸侯影响到天子的权力，这是不正常的，所以会出现“马生子亡”的妖异为警示。从《京氏易传》的这种说法来看，在用六日七分术占算时，作为方伯的四正卦也是参与其中的。就《六日七分图》的结构体系来看，四正卦居最内主四方，应为第一层次，十二辟卦在外为方伯所主的层次。如《京氏易传》所说的“方伯分威”，是说方伯分天子之威，那么，十二辟卦则为天子之象。这从十二月于辟卦之外另设有公、卿、大夫、侯来看，也可以得到证明。如此，在这个结构体系当中居中主四方





这一层次为方伯，实际按社会权力政治结构来说是不合理的。这说明，这种占筮体系是从六十四卦这个卦数出发，削足适履，硬把人事关系置入其中的，即其结构原则的确立，是为了构建一种占筮模式，实际没有什么道理可言。

“《易纬·乾凿度》曰：‘四维正纪，经纬仲序，度毕矣。’康成云：‘四维正四时之纪，则坎离为经，震兑为纬，此四正之卦为四仲之次序也。’”这也是引《易纬》和郑玄注来说四正卦在卦气体系结构中的作用。坎离为南北纵向上下相对，故曰为经，震兑为东西横向左右相对，故曰为纬。四仲，指仲春、仲夏、仲秋、仲冬。四正卦与四季各三月的中间一月相对应。

“《京氏易传》曰”至“兹谓不臣”一节文字，是以《京氏易传》举四正卦在占筮中的作用的例子。所引《京氏易传》“赋敛不理”一句占辞，据惠栋的解释，赋敛之滥的祸为“厥风绝经纬”，是“四时不正”。按《易纬》及有关历政类书的说法，应某节气则某风至，“厥风绝经纬”是说四季东南西北之风的发生不合时序。后两句《京氏易传》的占辞，都是说四正卦所代表的方伯与辟卦的关系表现出重臣不守臣道、不听顺于君的征兆。至于何象为“大经在辟”，何象为“大经摇政”，从这两句占辞本身无从知道。这些占辞可以看出在京氏占法中由四正卦与辟卦的关系，可以推占国君与大臣的关系。

“《汉书·魏相传》奏曰：‘东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方，春兴兑治则饥，秋兴震治则泄，夏兴坎治则雹。’”这种说法是将四正卦与四时结合起来讲阴阳灾异的。《说卦传》已有将震离坎兑四卦与东南西北相配并与四时相配的说法。不过，《说卦传》的说法与《汉书·魏相传》的说法还是不同的。这种不同是，《说卦传》的说法没有按五行理论来讲灾异的意思，而《魏相传》的说法则已有此内容。所谓“东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方，春兴兑治则饥，秋兴震治则泄”之类的说法，与《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》和《淮南子·时则训》



的说法有关。《礼记·月令》这类书,实际是历政之书,比它早的《夏小正》是这种书的最初形态。《月令》之“令”,与《夏小正》之“正”,意思应是有联系的。这种东西最早应是由国家来发布的,用以指导一年之中以农事为主的生产活动,所以称“正(政)”或“令”。这种政令,就是战国人所称“四时治民之政”或“四时政令”。由《夏小正》的内容来看,先述天象和各月气候,然后讲应该从事的农事活动,里面没有与五行相关的内容。到了《月令》,其中则有木火金水土和东南西北中五行五方之神,其中黄帝和后土居中兼主四时。四时各月都有一整套按五行理论要求的“令”,如天子于某月住于何处,衣服旗饰,音乐饮食,举行何种典礼,祭祀何种神祇,都有详细规定。《魏相传》所说的“春兴兑治则饥,秋兴震治则泄”,以“兑”代表秋(金),以震代表春(木),实际就是说如果春季不按五行的木来行政令而行了金令就会有饥馑之灾,秋季如果不按五行金的政令规定来行事而反行春季当行的木令,则会导致水涝发生。这种说法,在《礼记·月令》和《淮南子·时则训》中已可以见到,这说明战国后期以来,历政之书的内容已受到流行起来的阴阳五行学说的影响,与《夏小正》已然不同了。不过,《月令》这类书里面并没有把这种受五行学说影响的四时之政与易卦联系在一起。关于《汉书·魏相传》这种说法所表达内容是什么时候的,这是一个需要澄清的问题,因为有专家认为《魏相传》这种说法即将易卦与四时五行结合起来讲阴阳灾异的占法是先秦儒家《易传》所传易学更早就存在的易学。魏相此论在汉宣之世,故魏相将四方五行与八卦结合起来讲,这本身并不能说明这种结合是很古的说法。从来源上说,关于“八风”、“五帝”的说法虽见于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》及《淮南子·天文训》等书,但这些书都没有说到易卦与四方五行相配。也就是说,《魏相传》的说法是将以上诸书的说法与《说卦传》八卦方位说结合的产物,即是《月令》和《说卦传》之后产生的说法,并不是什么更古的东西。《魏相传》明言“又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏



之”，正说明这一点。采，颜师古注曰：“撮取也。”也就是说，魏相所援以为说的并非先秦传下来的现成的卦气说，而是分别撮取《易阴阳》与《明堂月令》之言为说。从魏相所言四方五行之说见于《月令》来看，其所引见于传本《易传》的“天地以顺动，故日月不过，四时不忒，圣王以顺动，故刑罚清而民服”的文字，可能即出自其所谓《易阴阳》。可见，《易阴阳》还不是孟喜所得易家候阴阳灾变书那种东西。总之，《魏相传》的这段话还不能说明先秦已有卦气说，可以将其视为汉人的说法。

## 十二消息

【正文】《易·系辞》曰：“变通配四时。”仲翔曰：“变通趣时，谓十二月消息卦也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遁配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬。谓十二月消息相变通而周于四时也。”

又云：“刚柔相推，变在其中矣。”仲翔曰：“谓十二消息相变，刚柔相推而生变化，故变在其中矣。”

又曰：“往来不穷谓之通。”荀爽曰：“谓一冬一夏，阴阳相变易也。十二消息，阴阳往来无穷已，故通也。”

又曰：“寒往则暑来，暑往则寒来。”仲翔曰：“乾为寒，坤为暑。谓阴息阳消从姤至复，故寒往暑来也。阴消阳信，从复至泰，故暑往寒来也。”

又曰：“范围天地之化而不过。”九家易曰：“范者，法也。围者，周也。言乾坤消息法周天地而不过于十二辰也。辰，日月所会之宿，谓岁管、降娄、大梁、实沈、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木、星纪、元枵之属是也（岁管以下谓自寅至丑，自泰至临也）。”

干宝注乾六爻曰：“阳在初九，十一月之时，自复来也，初九甲子（乾纳甲），天正之位，而乾元所始也。阳在九二，十二月之时，自临来也。阳在九三，正月之时，自泰来也。阳气在四，二月之时，



自大壮来也。阳在九五，三月之时，自夬来也。阳在上九，四月之时也（四月于消息为乾）。”又注坤六爻曰：“阴气在初，五月之时，自姤来也。阴气在二，六月之时，自遁来也。阴气在三，七月之时，自否来也。阴气在四，八月之时，自观来也。阴气在五，九月之时，自剥来也。阴在上六，十月之时也（十月于消息为坤）。”

康成注《乾凿度》曰：“消息于杂卦为尊，每月者譬一卦而位属焉，各有所系。”案，每月譬一卦者，如乾之初九属复，坤之初六属姤是也。临、观以下仿此。

《春秋纬》、《乐纬》曰：“夏以十三月为正，息卦受泰，物之始其色尚黑，以寅为朔。殷以十二月为正，息卦受临，物之牙其色尚白，以鸡鸣为朔。周以十一月为正，息卦受复，其色尚赤，以夜半为朔。”

此后汉陈宠所谓“三微成著，以通三统也”。康成谓“十日为一微，一月为著”。三微成著，一爻也。三著成体，乃泰卦也。

《易纬·乾凿度》曰：“孔子曰：复，表日角。临，表龙颜。泰，表载（与戴同）干。大壮表握诮、龙角、大辰（古脣字）。夬，表升骨履文。姤表耳参漏，足履王，知多权。遁，表日角、连理。否，表二好文（坤为文，故好文）。观，表出准虎。剥，表重童（与瞳同）明历元。”

案，十二消息皆辟卦，故举帝王之表以明之。

【评解】惠栋在此“十二消息”的题目下收集了与十二消息卦相关的一些说法。关于汉易卦气学的所谓十二消息卦的说法，我们于前面已多有涉及，总的说，我认为先秦儒家《易传》中有天道运行、阴阳消长的思想，但没有具体的如汉人十二月卦这套东西，其理由是从《周易》经传中我们都无法证明十二月卦体系的存在。同时就《易传》所述筮法来看，《周易》占筮是靠揲筮成卦，以卦爻象定吉凶，其占断吉凶，与某月某卦之类无关。就惠栋所征引文献





来看，如《易系辞》曰：“变通配四时。”仲翔曰：“变通趣时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遁配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬，谓十二月消息相变通而周于四时也。”《系辞传》相关的原文说：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”这节文字是承前“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉”说的。由其中“广大配天地”和“易简之善配至德”的说法来看，所谓配，是说相似或相当的意思，是一种比况，并不是说的按一定原理或技术规则的有具体内容的搭配。由其中“变通配四时，阴阳之义配日月”的说法看，阴阳与日月相对而言，变通与四时相对而言，其变通如有具体所指当即少阳、少阴、老阳、老阴，两仪与日月相对，四象与四时相对。虞翻从中扯出十二消息卦来，这是汉人的说法，不是《系辞传》之义。以下惠栋所引《系辞传》的说法和荀爽、虞翻解释，也都属这种情况，就《系辞传》所说刚柔相推、寒暑往来的阴阳变化之义来说，汉易卦气以十二月卦表示一年之中的阴阳温寒变化，两者思想上是有联系的，但由此将《易传》的说法解释成为有一套具体的汉易卦气那种十二月卦体系，是没有实际根据的。

“又曰：‘范围天地之化而不过。’”九家易曰：“范者，法也。围者，周也。言乾坤消息法周天地而不过于十二辰也。辰，日月所会之宿，谓岁星降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木、星纪、元号之属是也。”惠栋注曰：“岁星以下，谓自寅至丑，自泰至临也。”岁星、降娄等为分野，古时天文学家将天上星宿分为十二星次，并与地上之州国所在地域相对应。十二星次之数与十二支之数一致，故九家易及惠注以十二月卦说之。就《系辞传》原文来看，这种说法是穿凿附会之论。《系辞传》的这一章说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是帮知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围





天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”这一章是说《周易》思想广大精深。“易与天地准，故能弥纶天地之道”，是说易道是依照天地法则的，所以涵盖天地之道，与天地之道相合。如九家易所言之地域分野，这是一种固定的划分，不是“天地之道”，也不是“天地之化”，“道”和“化”是天地变化的规律和表现过程。如九家易以十二星次之分野解释“范围天地之化”而不过，实际上没有说明或者说与《系辞传》所说“范围天之化”的“化”的意思不合。易道实乃人仰观府察的认识成果，也是人的认识方法，所以这一章里反复说到“知”，“知幽明之故”，“知死生之说”，“知鬼神之情状”，“乐天知命”。这里“与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧”，“范围天地之化而不过”都与人的所知及所为有关，是说人掌握了易道的精髓，其思想认识方法和行为方式能合理适度，故而不违、不过、不流、不忧。“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，意思是说人掌握了易道之后就可以主动自觉地遵循天地生化之法则而不会有超越偏离这种法则的行为，根据万物各自的具体特点而成全其生命的生长发育而做到自己该做的事情。不过、不遗，说的都是人的思想方法和行为方式恰当适中，主客观统一，人为与天道自然统一。无过无不及之意，谈的都是理论上的原则和方法问题，与十二星次分野之类没有具体联系。所以，九家易这种说法实际是一种牵强附会的解释。这种解释可以将其视为汉易的思想观念，不可以将其视为《系辞传》的思想观念。

“干宝注乾六爻曰：阳在初九，十一月之时，自复来也”至“阴在上六，十月之时也”，所引干宝的说法，与惠栋于“卦气图说”中讲的“内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也”是一个意思。十二消息卦自十一月复(䷗)一阳生起，至十二月临(䷒)二阳生，一月泰(䷊)三阳升，二月大壮(䷡)四阳生，三月夬(䷪)五阳生，四月乾(䷀)六阳生，五月姤(䷫)一阴生起，至六月遁(䷗)二阴生，七月否(䷋)三阴生，八月观(䷓)四阴





生，九月剥(䷖)五阴生，十月坤(䷁)六阴生。在《周易》六十四卦中上面这十二卦的卦画恰好可以用来表示一年十二个月阴阳相互消长的过程，所以就被后人用来作为表示阴阳消长的十二月卦或称十二消息卦。因为这十二卦里阳爻是从一到六，阴爻也是从一到六，所以说“其实乾坤十二画也”。干宝的说法不过是反过来说乾的初九是来自十一月的复之一阳，诸如此类。实际与“其实乾坤十二画”的说法是一个意思，都是根据十二消息卦卦画的特点，说这些卦可以表示一年十二个月的阴阳消长状态。就《周易》经文本身来说，我认为其中没有十二月卦或者说以此十二卦表示一年十二月阴阳消长状态的本义。后世用十二月卦讲阴阳消长，主要是根据这十二卦卦画之阴阳爻的排列。但就《周易》本经来看，其实六十四卦的卦画都是由阴阳爻构成的，既然其他卦也是由阴阳构成的，如果按照易卦卦爻的变化可以表示阴阳二气变化的逻辑，那么十二卦之外的其余五十二卦表示的是什么阴阳变化状态？而且，从传本《周易》经文卦序来看，乾(䷀)第一，坤(䷁)第二，泰(䷊)第十一，否(䷋)第十二，临(䷒)第十九，观(䷓)第二十，剥(䷖)第二十三，复(䷗)第二十四，遁(䷗)第三十三，大壮(䷡)第三十四，夬(䷪)第四十三，姤(䷫)第四十四。这种排列，我们可以看出六十四卦始于乾坤、卦画两两相偶、阴阳爻相反的规律，但无论如何看不出这种卦序与一年十二月阴阳消长变化的关系。就马王堆帛书《周易》经文的卦序排列来看，我们也同样可以肯定其中看不出后世所十二消息卦与十二月阴阳消长规律的联系。也就是说，把六十四卦中复、临、泰等十二卦排列在一起，用其卦画的阴阳爻数来表示一年十二月阴阳消长的变化状态，这是后世人的制作，与《周易》本经并无关系，或者说，这种东西不是《周易》经文的本有之义。干宝的说法本源自汉易，不能视为经文的内容。

“康成注《乾凿度》曰：‘消息于杂卦为尊，每月者譬一卦而位属焉，各有所系。’案，每月譬一卦者，如乾之初九属复，坤之初六属姤是也。临、观以下仿此。”这段话中郑玄的《易纬》注和惠栋的





案语，与惠栋说的“内辟卦十二，谓之消息卦，乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也”和上面干宝“阳在初九，十一月之时，自复来也”一段话大体是一个意思。从郑玄《易纬》注“消息于杂卦为尊”和惠栋“内辟卦十二，谓之消息”的说法看，所谓十二消息卦，是指如《六日七分图》那种与其余六十卦排列在一起，分布于各月之中的形式而言的，而不是指《卦气七十二候图》那种形式而言的。

《春秋纬》和《乐纬》上讲到的“三正”的说法，涉及一些比较复杂的问题。“三正”的说法始见《尚书·甘誓》，启攻伐有扈氏，列其罪状曰“威侮五行，怠弃三正”。按汉代经师的解释，此“三正”即指夏商周三代的历法，其中黑、白、赤的说法又有三者循环之运数的含义。如果汉人这种解释是《甘誓》的本义，那么，《尚书·甘誓》的写定就应在战国后期乃至秦汉时期，因为三统循环论的产生，恐怕当在战国邹衍“五德终始”学说之后。可以肯定夏代人讲的三正，不会包括殷周的历法，这是没问题的。“三正”，也称天、地、人之正。三正、三统、天地人之正，依汉人的解释是一个意思，都是指三代历法或历政说的。过去疑古学者正是依据汉人的这种解释指《尚书·甘誓》为晚出的伪古书。我个人的看法，《尚书·甘誓》虽为后世追记，但一定是有所根据的，其写定也不会晚于春秋之世，可能如王国维所说，是西周初年在旧有文献基础上编定的。其中的“五行”、“三正”的含义也没有后人解释的那么复杂。由较详说到五行的《尚书·洪范》来看，五行至周初尚无相克之思想含义，从《甘誓》中说有扈氏“威侮五行，怠弃三正，天用剿厥命”的说法看，大义应是有扈氏所行悖逆五行之物性和荒废天、地、人之政事，所以上天要对之加以惩罚。天、地、人之正，并不是指夏、商、周的历法说的，应该包括在如《尧典》、《国语·楚语》中说到的“七政”、“七事”即天地人与四时之政中。“三正”之“正”与“七政”之“政”通用。七政之政于天地人之政之外又有四时之政，四时之政显然与历法相关，故天地人之政指的不应是历





法。所以，怠弃三政，是指斥有扈氏荒废与天地人相关的政务。就《春秋纬》和《乐纬》的说法本身来说，这肯定是汉人的说法。《尚书》中说的三正，就本文来说，根本看不出任何与易卦相关的迹象，在可以确定的先秦文献中，找不到任何什么夏商周三代已有易卦与历法之十二月相配之事的证据。历代经史学者，根据史书和相关文献的记载，多认为纬书可能成于西汉末年或两汉之际。尽管纬书的情形比较复杂，但根据其以阴阳五形灾异之学为核心的数术化的内容来看，当形成于西汉以阴阳五行之学说经的风气之后，就是再向上推，其思想之准备酝酿也应在邹衍之后的一段时间，因为把邹衍这种思想理论具体运用于解经并形成一套具体的数术方法，这是需要时间的。

《易纬·乾凿度》说的“孔子曰：复，表日角”一节文字，可以表明汉代有将十二消息卦用于相人术的事实，其内容荒诞无稽，断非孔子之言。《易纬》等诸纬书中多称孔子曰如何如何，这些话凡不见于其他先秦文献的，基本可以肯定都不是孔子说的。《说卦传》中有这样的说法：“巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍，其究为躁卦。”有学者说其中关于巽于人为寡发、广颡、多白眼的说法说明《周易》与相术有关。就《说卦传》整个这节文字来看，这些说法还都是讲卦象的，《周易》是用于筮占的，而且我们于先秦文献中也找不到用《周易》作为相术使用的例证。也就是说，将《周易》与相术相滥，不会是先秦的东西。就《乾凿度》这种怪诞之说的特点来看，是比较典型的西汉末或两汉之际的东西。这里面谈的日角、龙颜、龙角、履王，显然不是普通相术，将这种说法与《易纬》以十二月卦制作的改朝换代时间表及两汉之际充满政治预言和谣言的谶纬结合起来看，它们当是同一个社会政治动荡时代的产物。

【正文】《周易参同契》曰：“朔旦为复（初九晦至朔旦，震来受





符),阳气始通。”出入无疾(仲翔云:“谓出震成乾,入巽成坤。”坎为疾。十二消息不见坎象,故出入无疾),立表微刚。黄钟建子(韦昭曰:“十一月黄钟,乾初九也。”康成曰:“黄钟,子之气也,十一月建焉。”),兆乃滋张。播施柔暖,黎蒸得常。临炉施条(九二),开路正光,光耀渐近,日以益长。丑之大吕(康成曰:“大吕、丑之气也,十二月建”),结正低昂。仰以成泰(九三),刚柔并隆。阴阳交接,小往大来(仲翔曰:“坤阴浊外为小往,乾阳信内为大来”)<sup>①</sup>。辐辏於寅,运而趣时。渐历大壮(九四),俛列卯门(春分为卯,卯为开门)。榆莢墮落,还归本根(二月榆落,魁临于卯。翼奉《风角》曰:“木落归本。”)。刑德相负(建纬卯,卯刑德并会,相见欢喜)昼夜始分。夹阴以退,阳升而前。洗濯羽翮(九五飞龙),振索宿尘。乾健盛明,广被四邻。阳终于巳(上巳)<sup>②</sup>,中而相干。姤始纪序(初六),履霜最先。井底寒泉(巽初六与乾初九为飞伏。乾为冰也)午为蕤宾(康成曰:“蕤宾,午之气也,五月建焉。”),宾服于阴,阴为主人。遁去世位(六二遁,乾二世),收敛其精。怀德俟时(陆绩曰:“遁,俟时也。”),栖迟昧冥。否塞不通(六三),萌者不生。阴伸阳浊,没阳姓名。观其权量(六四),察仲秋情。任畜微稚,老枯复荣。荠麦芽蘖,因冒以生(八月麦生,天刚据酉。《诗纬·推度灾》曰:“阳本为雄,阴本为雌,物本为魂。”雄生八月仲。节号曰太初,行三节。宋均注曰:“本,即原也。变阴阳为雌雄魂也。节,犹气也。太初者,气之始也。必知生八月仲者,据此时菱荠生以为验也。阳生物行三节者,须雌俱行物口也。”)。剥烂肢体(六五。《杂卦》曰:“剥,烂也。初足,二采,四肢。指间称采,采上称肤,皆属肢体,消灭其形(消艮入坤)。化气既竭(秋冬为化),亡失至神(乾为神)。道穷则返,归乎坤元(坤之即乾元)。”

① 信,伸。

② 梁按,此惠氏注“上巳”,根据上下文相关注文,应为“上九”。“上巳”,当为刊刻之误。





【评解】这节文字是引《周易参同契》的说法来印证十二消息卦的说法，并引用了虞翻、韦昭、郑玄等人的说法对《周易参同契》的说法进行解释。《周易参同契》讲的“朔旦为复，阳气始通”，即以复卦表示一阳生。惠注说“初九”，即本于十二消息卦乃乾坤十二爻说，谓复之一阳，即乾之初九。“黄钟建子，兆乃滋张。播施柔暖，黎蒸得常”，如韦昭和郑玄之说，是将易卦与律吕即表示之历法相配是十一月，与十二支相配是子。因至复下体初九表示阳气已然由隐而显，在历法此后天气渐暖，所以说“兆乃滋张。播施柔暖，黎蒸得常”。如此，以下之“临炉施条”、“仰而成泰”、“渐历大壮”、“夬阴以退”、“乾健盛明”，分别说的是临属乾九二，配十二月，泰属乾九三，配一月，大壮属乾九四，配二月，夬属乾九五，配三月，至乾上九，六阳生成，阳气已至极盛，时为四月。复与十二支的子相配，如此则临配丑，泰配寅，大壮配卯，夬配辰，乾配巳。阳气至乾上九，极盛则衰，故曰阳终于巳。以下由“姤始纪序，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾”、“遁去世位”、“否塞不通”、“观其权量”、“剥烂肢体”、“归乎坤元”，实际主要说的就是姤一阴生，为坤初六爻，配五月；遁二阴生，为坤六二，配六月；否三阴生，为坤六三，配七月；观四阴生，为坤六四，配八月；剥五阴生，为坤六五，配九月；至坤上九，六阴生成，道穷则返，一个周期完成，一个新的周期即开始。我说过，从表面上看，卦气学采用了历法的形式，可本质上它不是历法，这是因为，在当时自有作为被人们使用的历法存在，也就是说，卦气学中所讲的历法实际用途不是作为历法来用的，它是一个占算的体系。惠氏注“朔旦为复”时说“震来受符”（震是指复卦下体的“三”），《周易参同契》说“临炉施条”，如“受符”“施条”的说法，相当于说复卦用事、临卦用事。从以前我们所举见于《汉书·五行志》等占算的例子看，这种将十二消息卦与历法的搭配是为了占算。当然，应该看到，卦气学既然采用了历法的形式，把讲一年阴阳二气的运行作为重要的相关内容，其中的一些



说法,对于后来人们讲气论哲学还是有启示作用的。如从宋均注来看,像《易纬》、《周易参同契》的原自黄老之学的太初为气之始等观念,对后来气论哲学显然是有影响的。正文中惠注所引虞翻的说法,与虞氏的月体纳甲说有关,如“出震成乾,入巽成坤”、“消艮入坤”。韦昭、郑玄关于律吕与历法节气的说法,是爻辰说的内容。《周易参同契》是借用汉易讲丹道的。就这些说法与孟喜易的关系来说,皆产生于孟氏易学之后,受到孟氏易的影响。这些东西可以帮助人们理解认识汉易卦气学,但与《周易》本经实际没有什么关系。

**【正文】**《月令·孟春》曰:“是月也,天气下降,地气上腾。”《正义》曰:“天地之气,谓之阴阳。一年之中或升或降。故圣人作象,各分为六爻,以象十二月。阳气之升,从十一月为始,至四月,六阳皆升,六阴皆伏。至五月,一阴初升,至十月,六阴尽升,六阳尽伏。今正月云天气下降地气上腾者,阳气。五月之时,为阴从下起,上向排阳,至十月之时,六阳退尽,皆伏于下。至十一月,阳之一爻,始动地中。至十二月,阳渐升,阳尚微,未能生物之极。正月,三阳既上,成为乾卦,乾体在下。三阴为坤,坤体在上。是阳气五月初降,至正月为天体,而坤在下也。十一月一阳初生,而上排阴,至四月,阴爻伏尽,六阳在上。五月一阴生,六月二阴生,阴气尚微成物未具,七月,三阴生而成坤体,坤体在下,三阳为乾而体在上,所以十月云地气下降,天气上腾。刘洽、汜闾、皇侃之徒,既不审知其理,又不能定其旨趣,諠諠挠挠,亦无取焉。”

**【评解】**这节是惠氏所引孔颖达《礼记正义》以卦气说解说《礼记·月令·孟春》中“是月也,天气下降,地气上腾”一语的文字。孔颖达的说法清楚地说明了一年十二个月中阴阳二气升降如何用十二消息卦来表示的情况,对理解汉易卦气学,或者说理解一年气候冷暖变化的规律都是有帮助的。当然,就《月令》本身来说,虽





然讲到一年之中天地之气或者说阴阳的运行变化,但只字没有提到易卦。《月令》讲天气变化,主要是为了讲如何根据各月气候情况安排生产生活的问题。《月令》中也讲到灾异,如按五行原理,某月当行某令,不行某令则将致某灾,也是一种占候,但不用易卦。所以,不能因为后人的解说误认为《月令》也是讲以卦气占算的东西。孔颖达的解说还有一些问题,如,他说“天地之气,谓之阴阳”,这没有错,说阴阳二气“一年之中或升或降”,这是古人的认识,也无可厚非,当然今天我们知道我国一年四季的气候变化是季风性气候,天气冷暖的变化不是由阴阳二气的上下升降造成的。孔颖达说“故圣人作象,各分为六爻,以象十二月”,这种说法肯定是有问题的。按照传统说法是先有八卦后有六十四卦,也有人认为是先有六十四卦。按着传统说法八卦六十四卦都是由阴阳爻卦画构成的,现在因有殷周时期的数字卦见于出土器物,也有学者认为阴阳爻卦画是由数字卦演化来的。不论持何种看法,所谓十二消息卦之诸卦中的阴阳爻数与十二月之阴阳二气或冷暖变化情况相似,在六十四卦中选出这十二卦来表示十二个月,这并不是圣人一开始作易时就能办到的。就传世文献和出土文献来看,汉易卦气卦序,既不同于传本《周易》的卦序,也不同于马王堆帛书《周易》的卦序,这说明所谓十二月消息卦与十二月相对应,这是后人根据历法来重新排列的卦序,圣人作易象时,没有“以象十二月”的意思,如果有这个意图,原始卦序的次序间隔为什么与卦气说的十二月的阴阳二气情况吻合不到一起?

## 辟卦杂卦

【正文】《易纬·乾凿度》曰:“岁三百六十五日四分日之一,以卦用事。一卦六爻,爻一日,凡六日(七分归闰)。初用事一日,天王诸侯也;二日,大夫也;三日,卿也;四日三公也;五日,辟也,六







日，宗庙。爻辞善则善，凶则凶。”康成注云：“辟，天子也。天王诸侯者，言诸侯受其吉凶者，唯天子而已。”

案《易纬》此说与齐《天保历》合。所谓五卦初爻相次用事也。其云“六日宗庙”未详。岂一卦六爻备有此六者耶？卦气五位，以公、辟、侯、大夫、卿周还用事，此始侯者，从月数也。

魏《正光历》卦曰：“四正为方伯，中孚为三公，复为天子，屯为诸侯，谦为大夫，睽为九卿。升还从三公，周而复始。”

【评解】以上三节文字是解说卦气说中的辟卦、杂卦的。辟卦是君，十二消息卦是每五卦一组中的辟卦，每组中其余四卦是臣卦，亦称杂卦。惠栋的案语说《易纬》“云六日宗庙未详，岂一卦六爻备有此六者耶”，按通常所知卦气是五卦一组，卦主六日七分，此五卦称诸侯、大夫、卿、三公、辟，而《易纬》的这种说法中又有“六日宗庙”的说法，所以惠栋提出疑问，即除了五卦按诸侯、大夫、卿、三公、辟来排列外，可能又有每卦中的六爻所主的六日用诸侯、大夫、卿、三公、辟、宗庙来排列称谓的方法。因有关卦气的文献没能很完整地保留下来，加之各种有关说法又有差别，所以现在已说不清楚了。按卦气五卦一组其中各卦的排列次序应是公、辟、侯、大夫、卿，而《易纬》的说法则是从诸侯算起来排列这五卦，这与卦气说每组五卦之排列次序并无矛盾，因为当四正卦以外的六十卦与十二月相配时，诸侯卦总是排在月初，如以一月为单位来算，就是《易纬》的这种排列次序。魏《正光历》的说法，就是按卦气说之每组五卦的位次，从三公算起的。我们已说过，就历法本身来说，什么几日为三公、几日为诸侯的划分是没有意义的，这种划分是为了占算用的。下面惠氏所引《汉书·京房传》的有关说法，即可看出这种划分方法在占算中的用途。从郑玄注和《正光历》的说法中可知，十二辟卦中的辟是象征天子的。前面我们曾说到，方伯有四，而天子十二，方伯居中主四时，而天子在四时十二月中，



这种结构层次的划分不合事理,完全是为了建构占算体系的硬性规定,其实并无道理可言。



84

清人易学二种：惠棟《易汉学》

王夫之《周易大象解》评解

【正文】京房上封事曰：“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色。”张晏曰：“晋卦、解卦也。太阳侵色，谓大壮也。”

案大壮，辟卦也。乾九四用事，故云太阳。晋、解，杂卦也，皆主二月（晋，九卿也，解，三公也，皆杂卦。太阳侵色，杂卦干消息也）。

又曰：“辛酉以来，少阴倍力而乘消息。”孟康曰：“房以消息卦为辟。辟，君也。消卦曰太阴（姤、遁、否、观、剥、坤）息卦曰太阳（复、临、泰、大壮、夬、乾）。其余曰少阴少阳，为臣下也。并力，杂卦气干消息也。”

《后汉书》朱穆奏记梁冀曰：“今年九月，天气郁冒，五位四侯连失正气。”

案五位，谓公、辟、侯、大夫、卿。四侯，四正也。

【评解】以上文字是引《汉书》和《后汉书》所记用卦气占候之例。如京房给元帝的上卦事中用卦气占算的例子和张晏、孟康的注释。“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色”，京房上书时是二月，辟卦是大壮，“蒙气复乘卦，太阳侵色”，表示君卦受到杂卦的影响，在人事表明元帝受到身边大臣的蒙蔽影响。

【正文】《易纬·稽览图》曰：“非太平而杂卦以其度效□辰则□□□（原注杂卦九三，上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三，上六微寒。六日七分中□辰效，则可□□□）□消息及四时卦当尽其日（尽六日七分，日七十二分也）。太平□□□太阴用事（谓从否至临），而少阳卦当效时至□□□□□一时非太平以其卦分效则可（六日□□□分数□）□□□□□至立效也。太阳用事（谓从泰至遁），少阴卦效六□□□□□（乾位北）。然息之卦





当胜杂卦也。六日八十分日之七。从(八十分为一日之七者,一卦六日七分,从得一卦。)四时卦□□□□□□(谓正卦,坎、离、震、兑,四时方伯之卦也。七十三分而从得一卦。)。坎常以冬至日始效,复生坎。七日消息及杂卦,相去各如中孚,卦上有阴,百二十日为雨。剥,阴气上达,賁霜以降。《乾元序制记》:坎初六,冬至,广莫风。”云云(《玉海》)。

【评解】惠氏所引《易纬》的文字有残缺,大意是讲以六日七分术占灾异的,即按易卦与一年之日数相配,从否卦到临卦,是阴长阳消,其杂卦九三,行于太阴中有微温的效验,余爻则均随太阴卦而为寒,以尽六日七分。从泰到遁,是阳长阴消,其中杂卦逢六三爻在天气上的效验应是微寒,余爻则随太阳为温,以尽六日七分。其基本原理是卦爻与相应之节气应该是寒者当寒,温者当温,如果出现了当寒反温、当温反寒的情况,就是出现灾异之兆。而卦气之效与不效即气候之正与不正,又是与人事相系的,如统治者的德行如何、君臣关系如何等。下面节录《易纬·稽览图》中的几节文字和郑玄注,从中可以更清楚地看出卦气学在占验上的运用:“甲子卦气起中孚(卦气,阳气。中孚,卦名也。中者,和也。孚者,信也。经言‘中孚豚鱼’,会庶人养也,举庶人言之,其所养微也。言微阳生于坎,而为雷声,尚未闻于人,而知于律历俞助作也。若言天子出耕,诸侯当而耕也,故以言之)。太阳一二,以上自雷,雷声(太阳,谓一[二]月大壮。一二者,阳爻在上,雷声盛闻人,得自雷。其卦中是消息,臣强君弱,雷从解起),当雷不雷,太阳不雷,太阳弱(春分之后,当雷不雷,君弱于道德也)。不当雷而雷,太阳弱(秋分之后,不当雷而雷,此君弱于度,诛罚不行,邪臣跋扈天下,阳气放泄,则雷冬行乱冬,伤阳也)。少阳为雷,上侵之比也(离[杂]卦九三用事而雷,臣欲侵其君之否[比]也)。”“诸卦气,温寒清浊,各如其所(诸卦,谓六十四卦也。气,谓用事所当效气,温寒清浊,各如其所者。九三、上九清浊微,九三上六当温,其微白





浊，故名之如之其故也。说寒则当白浊、则净消，此四时气候也。各当得其正也）。侵消息者（温卦以温侵，寒卦以寒侵），或阴专政，或阴侵阳（阳者，君；阴者，臣。臣专君政事，亦阴侵阳，臣谋杀其君，亦阴侵阳也），侵之比先蒙（蒙之比，非一也。先蒙者，臣将欲侵其君，乱气而起，雾冒之，古先蒙），三则震（消息比三卦，蒙尽六日七分，则震者地动，阴正蒙也，阴不静，臣专君政甚，则非，甚必待三也，一则震矣，甚者一卦六日以寒阴，加以还风而温，蒙侵消息，后九十日，则震还矣<sup>①</sup>，以风雨止时为期），侵甚则蚀矣，其加寒温（食非必待三时也，一侵则食矣，其加温寒，谓春夏寒大过<sup>②</sup>，秋冬温，疾风发屋折木，太阳无光，有影无形）。原其剧易（一则震，一则蚀，易乃三，震三日乃蚀，故曰“原其剧易”之道也）。<sup>③</sup>

① 张惠言曰：“还”字衍。

② “大过”，聚珍本、古经本、黄本作“太过”。

③ 以上引自林忠军《易纬导读》，第141~147页。





## 易汉学卷二 孟氏长卿易下

### 推卦用事日

【正文】刘洪《乾象历·推卦用事日》曰：“因冬至大余，倍其小余，坎用事日也。加小余千七十五，满乾法，从大余，中孚用事也。求次卦，各加大余六，小余百三，其四正，各因其中日，而倍其小余。”

《魏书·律历志·推四正卦术》曰：“因冬至大小余，即坎卦用事日。春分，即震卦用事日。夏至，即离用事日。秋分，即兑卦用事日。”“求中孚卦，加冬至小余五千五百三十，小分九，微分一，微分满五，从小分。小分满气法，从小余，小余满蓍法，从大余。命以纪算外，即中孚卦用事日，其解加震，咸加离，贲加兑，亦如中孚加坎。”“求次卦，加坎，大余六，小余五千五百二十九”（《新历》云：“一千四百七十三。”）。小分十四，微分满五从小分，小分满气法（《新历》云：“满小分法。”），从小余，小余满蓍法，从大余。命以纪算外，即复卦用事日。大壮加震，姤加离，观加兑，如中孚加坎（当云如复加坎）。



【评解】以两节文字是讲《乾象历》和《魏书·律历志》所述四正卦相配节气之确定和中孚以下各卦所主相应之日数的推算方法。

## 六十卦用事之月

88

清人易学二种：惠栋《易汉学》王夫之《周易大象解》评解

【正文】十一月：未济、蹇、颐、中孚、复。

《颐卦》初六曰：“舍尔灵龟。”丰农先生《易说》曰：“颐有龟象，内阴外阳，阳象甲，阴象体，而初在下，象伏龟。伏龟者，灵龟也。龟能食气，食气者神明而寿，故称灵。颐十一月之卦，其位在北，龟为元武，蛰伏之时，初阳在下象之。”

《易·系辞》曰：“言行，君子之所以动天地也。”仲翔曰：“巽四，以风动天。震初，以雷动地（二变成益，故之震初）。中孚十一月，雷动地中。”

案冬至之卦，复也，其实起于中孚，七日而后应，故杨子云《太元》准以为中，<sup>①</sup>为六十四卦之首。《易纬·稽览图》亦云：“甲子卦气起中孚也。”

孟喜《易章句》曰：“自冬至初中孚用事，一月之策，九六七八，是为三十，而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初（一行《六卦议》）。”

《后汉书》鲁恭上疏曰：“《易》，十一月，君子以议狱缓死。”注云：“《易·中孚》象词也。”《稽览图》：“中孚，十一月卦也。”

王伯厚《困学纪闻》曰：“《上系》七爻，起于中孚‘鸣鹤在阴’，《下系》十一爻，起于咸‘憧憧往来’。”《卦气图》，自复至咸，八十八阳，九十二阴，自姤至中孚，八十八阴，九十二阳。咸至姤，凡六日七分，中孚至复，亦六日七分，阴阳自然之数也。

马季长易乾初九注曰：“初九建子之月，阳气始通于黄泉，故云‘潜龙’（王伯厚曰：“历元始于冬至，卦气起于中孚。”《幽诗》于十一月：曰为改岁。周十一月为正盖本此）。”《复·彖》曰：“复，其

① 扬雄：《太玄》。



见天地之心乎”。荀爽曰：“复者，冬至之卦，起于初九，为天地心，万物所始，吉凶之先，故曰见天地之心。”

【评解】汉易卦气说以正四卦外的六十卦之每五卦一组与十二月相配，其中未济、蹇、颐、中孚、复五卦配十一月。以上文字主要是引后世用卦气说对颐卦初六爻辞“舍而灵龟”、《易系辞》“言行，君子之所以动天地也”、中孚卦《象传》、复卦《彖传》“复，其见天地之心乎”的解释，来印证卦气说。总的可以这样看，半农先生、虞翻、扬雄、《易纬》、王应麟、马季长、荀爽的有关说法，可以反映汉易卦气学的内容，但不是《周易》经传本身所有的思想。比如说，《系辞》说的：“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎！言出乎身，加乎民，行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”《系辞》的说法是说人的言行善与不善都会有相应的感应，人的言行是可以感动天地的，所以人对自身的言行应谨慎。其本义根本不是讲什么风雷动天地的问题，像虞翻那样从中扯出什么“巽四以风动天”，由“子变成益，故之震初”去扯出什么“震初以雷动地”，实际与《系辞》所言并没有什么关系。显然，《系辞》说的就是人的言行问题，与风雷没什么关系，讲什么风以动天、雷以动地与《系辞》所讲的强调人的言行修养的讲话是没有关系的。又如，半农《易说》说的龟为玄武，在北方，而颐为十一月卦，于卦气亦置于北方，看似有联系，实则牵强附会。若据此，则鹤鸣在阴，鹤亦当在北方。也就是说，颐之卦爻辞说到龟，与中孚之说到鹤，实际与卦气方位皆无联系。再如，中孚《象传》说“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死”，惠栋引此条，实际是将其与古时秋冬季行死刑联系起来，以证中孚在十一月之卦气说于《易传》有据。实际议狱缓死属决狱之事，不是行刑，与冬季没什么必然联系。至于若惠氏将《豳风》诗句与马援、王应麟





的说法联系起来实际也说明不了什么问题，因为诗句与易卦根本没有关系，是后人硬往上扯的。十一月五卦之中，像蹇卦和未济，实在找不到能与十一月扯到一起的卦爻象，也就不提了。可见，所举卦爻象与卦气十一月的联系没有真实性。

【正文】十二月：屯、谦、睽、升、临（屯，内卦主冬至十一月，外卦主小寒十二月节）。①

《易·屯·彖》曰：“屯，刚柔始交而难生。”崔憬注云：“十二月，阳始浸长而交于阴，故曰刚柔始交。万物萌芽，生于地中，有寒冰之难，故言难生（《说文》曰：屯，难也。象草木之初生，屯然而难。从中而贯一。一，地也；尾曲）。《屯·象》曰：“云雷屯。”九家易云：“雷雨者兴养万物。今言屯者，十二月，雷伏藏地中，未得动出，虽有云雨，非时长育，故言屯也。”

《易纬·稽览图》曰：“屯十一月（内卦），神人从中山出，赵地动，北方三十日千里马数。”至隋王劭释云：“屯十一月神人从中出者，此外动而大亨。作赵地动者，中山为赵地。千里马者，屯卦震下坎上，②震于马为作足，坎为美脊。马行，先作弄四足也（《北史》）。”

《易纬·乾凿度》：“孔子曰：升者十二月之卦也。阳气升上，阴气欲承，万物始进。”

《复·象》曰：“七日来复。”李昉注云：“七日，非坤之七日。坤为十月卦，卦气起中孚，《太元·中首》见之。中孚，十一月六日七分之后，复卦用事，七日六分之后，屯卦用事。它皆仿此（七日六分未详，似仍当作六日七分，抑或别有据也）。”

唐一行《七日度议》曰：“《国语》曰：‘农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发，先时九日。太史告稷曰：自今至于初吉，阳气俱蒸，

① 梁按：据《六日七分图》，《丛书集成》本此十二月所列之卦屯后脱掉谦卦。

② 《丛书集成》本误作“震上坎上”。







土膏其动，弗震不渝，脉其满膏，谷乃不殖。’周初先立春九日，日至营室。古历距中九十一度，是日晨初，太火正中，故曰农祥晨正，日月底于天庙也。于易象，升气究而临受之，自冬至后七日，乾精始复（七日中孚一卦）。乃大寒。地统之中，阳始于万物根柢而与萌芽俱升，木在地中之象（升，坤上巽下）。升气已达，则当推而大之，故受之以临（临者，大也）。于消息，龙德在田（九二，乾临同物）。得地道之和。泽而动于地中，升阳愤盈，土气震发，故自今至于初吉，阳气初蒸，土膏其动。又先立春三日而小过用事（小过，内卦）。阳好节止于内，动作于外，矫而过正，然后返求中焉。是以及于艮维（小过，内卦艮），则山泽通气，阳精辟户，甲坼之萌见。而苳谷之际离，故曰不震不渝，脉其满膏，谷乃不殖（《新唐书·志》）。”

《易·临卦》经曰：“至于八月有凶。”康成曰：“临卦，斗建丑而用事，殷之正月也。当文王之时，紂为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷正之数云。临自周二月用事，论其七月，至八月而遁卦受之，此终而复始，王命然矣。”

《易纬·乾凿度》曰：“《易》曰：‘知临，大君之宜，吉’。临者，大也。阳气在内，中和之盛，应于盛位，浸大之化，行于万民，故言宜。”

【评解】以上是惠氏所引与卦气说的十二月之卦相关的一些说法。总的说，这些说法皆出于汉人卦气说形成以后的文献，无法证明《周易》经传中确有以易卦与十二月相配之事。而就屯卦的《彖》、《象》二传和唐僧一行所引《国语》的文字本身来说，从中看不出已有易卦与节气相配之事。关于复卦《象传》所讲的“七日来复”，许多易家每引以附会卦气说，这种说法之谬误，我们于前文已有详论。

【正文】正月：小过、蒙、益、渐、泰（小过，内卦主大寒十二月，



外卦主立春正月节)

《易纬·乾凿度》曰：“中孚为阳，贞于十一月子。小过为阴，贞于六月末，法于乾坤。”康成曰：“中孚贞于十一月子。小过，正月之卦也，宜贞于寅而贞于六月，非其次，故言象法乾坤。”

项安世《周易玩辞》曰：“小过，寅之初气也。斗方直艮，而震气上出，疑于过矣。然去卯不远，亦未为大过也。”

《易纬·乾凿度》曰：“乾，阳也。坤，阴也。并如而交错行，乾贞于十一月子，左行阳时六，坤贞于六月末，右行阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次从于屯、蒙，屯、蒙主岁，屯为阴，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰，岁终则从其次卦（次卦为需、讼）。”

此言主岁卦也。《参同契》曰：“屯以子申，蒙用寅戌，余六十卦，各自有日。”谓需讼以下也。

又曰：“朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之依次序”（昼夜各一卦，六十卦，止得一百八十日。春夏据内体，秋冬当外用，一卦内外分之，周一岁之数也）。当时本有各卦主岁之图，而屯、蒙不贞丑寅。故康成云：“屯、蒙之贞，违经失义”，是也（乾坤以下，两卦主一岁，后人不知，造为反对，非古法也）。

干宝蒙卦注曰：“蒙于消息为正月卦也”。正月之时阳气上达，故屯为物之始生，蒙为物之稚也。

《易纬·乾凿度》：“孔子曰：‘益之六二，或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉；王用亨于帝，吉。’益者，正月之卦也。天气下施，万物皆益。”“王用亨于帝者，言祭天也。三王之郊，一用夏正。天气三微而成一著，三著而成一体。方知此之时，天地交，万物通。故泰、益之卦，皆夏之正也。此四时之正，不易之道也。”康成注曰：“五日为一直，十五日为一著，故五日有一候，十五日成一气也。冬至阳始生，积十五日至小寒为一著，至大寒为二著，至立春为三著，凡四十五日而成一节，故曰三著而成体也。正月则泰卦用事，



故曰成体而郊也。”

蔡邕《明堂月令论》曰：“《易》正月之卦曰泰。”其经曰：王用亨于帝，吉。《孟春令》曰：乃择元日，祈谷于上帝。《颛项历衡》（疑作“术”）曰：天元正月己巳朔日立春，日月俱起于泰，建宫室制度。《月令》孟春之月，日在营室。《易》曰：不利为寇，利用御寇。令曰：兵戎不起，不可从我始。”

案蔡氏此论，证《易》与《月令》合也。《诗·邶有苦叶》云：“士如归妻，迨冰未泮。”笺云：“冰未散，正月中以前也。《易·渐卦》云：‘女归，吉。’渐正月卦，正与《诗》合。”

【评解】以上是惠氏所录与正月之卦小过等相关的说法。其中涉及的易卦与历法相配之方法，有些前人已难言其详，如《乾凿度》说“中孚为阳，贞于十一月子。小过为阴，贞于六月未，法于乾坤”，郑玄已言这种说法“非其次”。又如《乾凿度》所说“乾，阳也。坤，阴也。并如而交错行，乾贞于十一月子，左行阳时六，坤贞于六月未，右行阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次从于屯、蒙，屯、蒙主岁，屯为阴，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰，岁终则从其次卦”，惠氏云：“当时有各卦主岁之图，而屯、蒙不贞丑寅。故康成注云‘屯、蒙之贞，违经失义’，是也。”由这些说法来看，易卦与岁时相配曾不止如孟氏之一法，但它法因文献阙如，已难知其详。《后汉书·苏竟、杨厚列传》记：“今年比卦部岁，坤主立冬，坎主冬至，水性灭火，南方之兵受岁祸也。”其所云“比卦部岁”，其义今亦已不晓，但由这种说法可知，以易卦与岁时节气相配之法虽不止一种，其用途皆为占验。有学者以为如孟喜之卦气说本质是历法，从当时有多种易卦与岁时相配之法的不同来看，这种东西只要能用于占算即可，并不是用来讲历法的，历法是不允许如此混乱的。《乾凿度》关于“益者，正月之卦”的说法，显然不能证明益卦六二爻辞中含有易卦与节气相配或者说本经中存在十二月卦体系事实。





《周易》说到“王用享者”有三处，随上六曰“王用享于西山”，益六二曰“王用享于帝”，升六四曰“王用享于岐山”。如果说因益六二说到“王用享于帝”，而禘祭在正月，或如蔡邕所举《孟春令》“乃择元日，祈谷于帝”，益、泰两卦在卦气说中又排在正月，即认为其爻辞与卦气相合的话，那么，随卦于卦气在二月，升卦于卦气在十二月，其所云“王用享”与四时之祭又是何关系？或者说如何用随卦上六爻辞和升卦六四爻辞来证明先秦曾存在按卦气卦序排列的经文存在？《月令》一类历政之书是要讲一年十二月节气变化的，卦气十二月体系的内容也要讲一年十二月的节气变化，于是使用十二月卦阴阳数变化的情况与相应的十二月气候变化情况相搭配，这样卦气说当然会与《月令》的内容相吻合。但问题是《月令》中只字没有提到易卦，而在汉人的说法中才能见到易卦之阴阳变化与《月令》所述节气变化相吻合的情况，卦气之以卦配候一定发生在《月令》之后，这是很明显的。至于《诗·邶有苦叶》中的诗句和郑笺的说法，只能说明诗句与所描述的是早春时节，不能说明什么别的问题。惠氏的之意，因渐卦曾讲到“女归”，《诗》中亦讲到“归妻”，故可证明渐为正月卦。其实此种思考方法有很大问题。《诗》中讲到“女归”和“迨冰未泮”，渐卦中只讲到“女归”，它们之间相吻合的只在“女归”一项，即《周易》本经中的渐卦是没有确定时间条件的，有确定时间条件的是汉易卦气的渐卦。《诗》中多篇言及“女归”即婚嫁之事，与“迨冰未泮”之间没有固定联系，先秦诸多文献所记婚嫁之事亦不皆在正月，怎能因《邶有苦叶》和渐卦中都讲到“女归”之事就反证渐卦一定与正月有固定关系？

【正文】二月：需、随、晋、解、大壮（需，内卦主雨水，正月，外卦主惊蛰二月节）。

《易纬·乾凿度》“孔子曰‘随上六，拘系之，乃从维之，王用亨于西山。’随者，二月之卦。随德施行，藩决难解，万物随阳而出，故上六欲待。九五拘系之，维持之，明被阳化而阴欲随之也。”康



成云：“大壮九三，爻主正月，阴气犹在，故羝羊触藩而羸其角也。至于九四，主二月，故藩决不胜羸也。言二月之时，阳气已壮，旋生万物，而阴气渐微，不能为难以障闭阳气，故曰藩决不也。”

大壮九三主正月，未详。案齐《天保历》，以卦之贞悔分节气，岂九三在贞为正月中，九四在悔为二月节与？

《易·解·彖》曰：“解，险以动，动而免乎险，解。”仲翔云：“险坎动震，解二月，雷以动之，雨以润之，物咸孚甲，万物生震，震出险上，故免乎险也。”

《汉书·京房传》曰：“房以建昭三年二月朔，拜上封事曰：乃辛巳蒙气复乘卦，太阳侵色。”张晏曰：“晋卦、解卦也。太阳侵色，谓大壮也。”

案，晋九卿也，解三公也，皆杂卦。大壮，辟也。太阳侵色，杂卦干消息也。

郎顗《七事》曰：“孔子曰：雷之始发大壮始（《春秋传》曰：雷乘乾曰大壮。《大衍历经》：春分辟大壮，雷乃发声。”郭璞注《穆天子传》引《归藏易》曰：“丰隆，筮，御云得大壮卦，遂为云师也。”），君弱臣强从解起（大壮，辟为君。解，三公为臣）。今月九日至十四日（一爻），大壮用事，消息之卦也（消息即辟卦）。于此六日之中，雷当发声，发声则岁和，王道兴也。易曰：‘雷出地奋，豫（豫，内卦主春分二月）。先王以作乐崇德，殷荐之上帝。’雷者所以开发萌芽，辟阴除害，万物须雷而解，资雨而润，故经曰：雷以动之，雨以润之。王者崇宽大，顺春令，则雷应节，不则发动于冬，当震反潜。故《易传》曰：当雷不雷，太阳弱也（太阳谓大壮）。今蒙气不除则其效也（蒙气解见《京易》卷）。”

《汉书·五行志》曰：“严公七年四月辛卯夜，恒星不见，夜中星陨如雨。易曰：‘雷雨作，解。’是岁岁在元枵，齐分野也，雨以解过施，复从上下，象齐桓行霸，复兴周室也。周四月，夏二月也（解二月卦，故以明之）。”





【评解】以上是引《易纬》、虞翻、《汉书·京房传》、郎顗《七事》及《汉书·五行志》与二月之卦相关的说法。《京房传》的相关说法，前文已有详解。从郎顗《七事》和《五行志》所言，亦可看出汉人是如何用卦气是否理效或者气候正与不正来推占人事之例。

【正文】三月：豫、讼、蛊、革、夬（豫，内卦主春分二月中，外卦主清明三月节）。

《汉书·五行志》曰：“雷以二月出，其卦曰豫，言万物随雷出地皆逸豫也。以八月入，其卦曰归妹，言雷复入地，则孕毓根核（与菱同。归妹内卦，主秋分八月），保藏蛰虫，避盛阴之害，出地则养长华实，发扬隐伏，宣盛阳之德。入能除害，出能兴利，人君之象也。”

《易纬·乾凿度》曰：“阳消阴言夬，夬为言决也。当三月之时，阳盛息，消去阴之气，万物毕生，靡不蒙化，譬犹王者之崇至德，奉承天命，伐决小人以安百姓，故谓之决。”

仲翔注夬卦曰：“夬，阳决阴，息卦也。”

朱震《易丛说》曰：“夬，三月清明气也，故曰苞陆夬夬。苞陆，三月四月生也。”

【评解】以上是惠氏所引与汉易卦气说十二月卦之三月消息卦豫和夬相关的几种说法。这些说法中某卦某月的说法，皆源出汉人，不是经传本有之意。朱震的说法说到“苞陆，三月四月生”，夬在卦气三四月，没有确定的对应性。况且，说《周易》卦爻辞中提到某种动植物而具有表示气候之意义的情况是没有普遍性的，如泰卦说到茅，渐卦说到鸿，皆不具备证明其为几月卦之义，故所谓“苞陆，三四月生”而夬为三月消息卦，这只能说是一种没有内在关联的偶然。





【正文】四月：旅、师、比、小畜、乾（旅内卦主谷雨三月中，外卦主立夏四月节）。

《比·象》曰：“王以建万国亲诸侯”。案，比四月卦。古封诸侯以夏，故有是象。《白虎通》曰：“封诸侯以夏，何？阳气盛养，故封诸侯养贤也。”

干宝《比卦》注曰：“比世于七月，而息来在巳，去阴居阳，承乾之命，义与师同。”

案，七月辰在申，四月辰在巳，故去阴居阳。乾为辟，故云承乾命。师亦世于七月而息在巳。

《汉书·五行志》曰：“昭十七年六月甲戌朔，日有食之。《左氏传》曰：平子曰：唯正月朔，愿未作，日有食之，于是伐鼓用币，其余则否。太史曰：在此月也，当夏四月，是谓孟夏。《说》曰：正月谓周六月、夏四月，正阳纯乾之月也。愿谓阴爻也。冬至阳爻初起，故曰复。至巳建之月，为纯乾亡阴爻，而阴侵阳为灾重，故伐鼓用币，责阴之礼。《月令》：孟春行夏令，则雨水不时。康成注云：巳之气乘之也，四月于消息为乾。”

《后汉书》张纯奏曰：“禘祭以夏四月。夏者，阳气在上，阴气在下，故正尊卑之义也。”注云：“四月乾卦用事，故言阳气上也。”

《摄生月令》曰：“四月为乾。”注云：“生气卯，死气酉。”

【评解】以上是惠所引《白虎通》、干宝易注及《汉志》与四月卦相关的说法和惠氏所加案语。“昭十七年六月甲戌朔，日有食之”，是《春秋》经文，《左氏传》以下是《左传》所说，“说曰”是汉人用阴阳五行说和卦气说解说所谓《洪范》五行之学的文字。惠栋说因为比卦是四月卦，古时封诸侯在夏季，所以比卦的象辞才说到“王以建万国亲诸侯”，这是说《彖传》的说法已含有卦气说。清人皮锡瑞说：“《易·通卦验》所谓‘夏至，景风至，拜大将，封有功之



义’（皮自注：见《太平御览》引）。<sup>①</sup>据此看来，古时封诸侯在夏季之说乃见于纬书。假使《易纬》之说是有所来源的，拜大将封有功在夏季，也未必与比为四月卦的说有何联系。按“说曰”的说法，纯乾之月于周历为六月，于夏历为四月，《春秋》经传的说法是按周历讲的，卦气说是按夏历说的，这种说法之不同，已说明《春秋》经传的讲法与卦气无关。也就是说，即古有于夏季拜将封侯之事，《象传》的说法恐怕也不是就此而言的。《象传》说：“地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。”师卦的《象传》说：“地中有水，师。君子以容民畜众。”也就是说，就《周易》之《大象》的文例来看，所谓“先王以建万国，亲诸侯”之说，显然是据“地上有水而发”，与某月拜将封侯无关。如此理解，才能与师卦的《象传》文义表达方式有统一性。惠氏的案语，讲比卦为四月卦曰“古封诸侯以夏，故有是象”，讲师卦在四月则又据干宝之说“乾为辟，故云承乾命。师亦世于七月而息在巳”，又不据《象传》为说。干宝的说法，是汉易卦气明确比、师两卦皆在四月的前提下说的，不能证明经传之义。

【正文】五月：大有、家人、井、咸、姤（大有，内卦主小满四月中，外卦主芒种五月节）。

《易·大有·象》曰：“火在天上曰大有。”荀爽曰：“谓夏火王在天，万物并生，故曰大有。”

《井》九二：“井谷射鲋。”鲋，《子夏传》谓虾蟆。朱震曰：“井，五月之卦，故有虾蟆。”

案二休巽，巽为风，风主虫，子夏以为虾蟆，得之。

《周易参同契》曰：“姤始纪序，履霜最先，井底寒泉。”《井》九五曰：“井冽寒泉食。”仲翔云：“泉下出称井。周七月，夏之五月。阳气在下，二已变坎，十一月为寒泉，故冽寒泉矣。”

《易·坤》初六曰：“履霜，坚冰至。”《九家易》云：“初六始姤，

① 皮锡瑞：《经学通论·三礼》。癸亥季春函芬楼影印本，第69页。





姤为五月。盛夏而言坚冰，五月阴气始生地中，言始于微霜，终至坚冰，以明渐顺至也。”

《东观汉记》司徒鲁恭上疏曰：“案《易》，五月姤卦用事。姤卦，巽下乾上，初六一阴生，五月之卦也。经曰：后以施令诒四方。言君以夏至之日，施命令，止四方行者，所以助微阴也（诒，王弼改作诒）。”

仲翔姤卦注曰：“姤，五月，南方。”

朱震《易丛说》曰：“姤，五月，夏至气也，故曰以杞包瓜，瓜生于四月中气故也。”

【评解】以上是引荀爽、《子夏传》、《周易参同契》、虞翻、《九家易》、《东观汉记》、朱震的有关说法以印证卦气说之大有、井、姤在五月。荀爽关于“夏火王在天”的讲法说明不了什么问题。朱震说“井为五月之卦，故有蛤蟆，似与卦气说相合。故今人即有引此以证子夏时已有卦气说者。”<sup>①</sup>案，所谓《子夏传》只是说鲋是蛤蟆，“五月之卦”是朱子发现井卦于汉人卦气说中在五月而附会的。而据僧一行所制汉易七十二候表，井卦虽在五月末候终卦，但其候是“反舌无声”，而“蝼蝈鸣”则为四月初候，中间相差七候。结合我们曾对有二十四气形成时代的考述来看，这种不合就不是偶然的了。是子夏时根本不可能以卦配候，此乃后人强将其说与汉人易说牵合之故。对此，友人林忠军教授说：“这种说法值得商榷。首先看《子夏易传》，子夏训‘鲋’为‘虾蟆’，卦气说中，井卦确属五月，然虾蟆与五月毫无联系。在七十二候中，四月初候为‘蝼蝈鸣’，并非五月候。《礼记·月令》云：‘孟夏之月，……蝼蝈鸣，蚯蚓出。’卦气七十二候旅卦配蝼蝈鸣。故朱震并不是从虾蟆推出五月卦的，而是直接用卦气说来理解井卦。”<sup>②</sup>关于坤卦初六



① 刘大钧：《“卦气”溯源》。

② 林忠军：《易纬导读》，第41页。



爻辞说的“履霜，坚冰至”，《文言传》说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辩也。《易》曰：‘履霜，坚冰至’，盖言顺也。”从这种说法来看，爻辞所谓“履霜，坚冰至”，只是以象喻理，要说的是要早辨之义，即要意识到事情向不利方向发会引起严重的后果，不是确指霜和冰说的。《九家易》说姤五月阴气始生地中，言始于微霜，终至坚冰。这种说法之牵强附会是不难看出的，爻辞只是说“履霜，坚冰至”，并未说几月，因汉易卦气说姤在五月，于是即言五月阴气始生地中云云，然而五月无论如何是没有降霜之事的，所以，可以肯定卦爻辞说的“履霜”，与五月无关，以卦气说解易者竟不惜置基本天气知识于不顾。如朱震所谓“故曰以杞包瓜，瓜生于四月中气故也”，经文说以“杞包瓜”与瓜生于四月有什么联系？按卦气说四月立夏“王瓜生”，夏至在五月中，朱氏推想到五月就可以说“杞包瓜”了，但五月中的物候是鹿角解、蜩始鸣、半夏生，也就是说爻辞的说法实际根本与卦气之候不合，朱氏的说法是用自己的想象推理把两者扯到一起。五月姤卦提到的物候卦爻辞里都没有，卦爻辞里说到的霜和瓜，卦气姤卦的物候里也没有，硬要曲折迂回地想法将两者扯到一起，这种方法就是人们常说的牵强附会。

【正文】六月：鼎、丰、涣、履、遁（鼎内卦主夏至五月中，外卦主小暑六月节）。

《京房易传》曰：“雷与火震动曰丰，宜日中。夏至积阴生，丰当正应，吉凶见矣（日中也）。”又云：“上木下火，气稟纯阳，阴生于内。”

《易·临卦》曰：“至于八月有凶。”仲翔注云：“临与遁旁通。临消于遁，六月卦也，于周为八月。”康成注云：“临自周二月用事，迄其七月，至八月而遁卦受之。”

京房上卦事曰：“臣前以六月中，言遁卦不效。法曰：道人始



去，寒涌水为灾，至七月，涌水出。”

【评解】其中虞翻和郑玄的说法将卦气说与临卦《彖传》说的“至于八月有凶，消不久也。”作了具体联系。关于这种说法的问题我们前文已经有解说。《周易》经文说的明明是八月，而据汉人卦气说则遁在六月，这种不合已足以说明卦气的十二月卦是按汉人的历法知识后制作的。而且，关于怎么算至于八月有凶，荀、虞、郑及《周易集解》的案语各有说法，或云周历，或云殷历，或云指八月而言，或云指历经八个月而言，或云指遁卦而言，或云指兑卦而言，或云指否卦而言，这种众说纷纭、莫衷一是的情况，说明这些用卦气说解易的说法实际于《周易》经传中都是找不到确切根据的，若真有可信的根据，就不会如此相互矛盾错乱了。

【正文】七月：恒、节、同人、损、否。

《损·彖》曰：“二簋应有时。”仲翔注云：“时，谓春秋也。损二之五（二之五成益）。震二月（互震体）；益，正月，春也；损，七月；兑，八月，秋也（震兑初九主二分）。谓春秋祭祀，以思之。”

《京房易传》曰：“节，建起甲申，至己丑。”陆绩注云：“为本身节气（案七月在申节，七月卦，故云本身节气）。”又云：“金上见水，本位相资（金节，本位也）。二气交争，失节则差。”

【评解】这是引虞翻、京房以卦变、互体和建候起算等说法来印证七月卦之损、节。这些说法可以视为京氏和虞氏之学，实际与《周易》经传没有什么关系。

【正文】八月：巽、萃、大畜、贲、观（巽，内卦主处暑，七月；外卦主白露八月节）。

《巽》初六曰：“进退利武人之贞。”案四体兑，兑为金，金主秋，立秋赏武人。巽又于消息为七月、八月，故曰利武人之贞。



虞仲翔姤卦注曰：“巽，八月，西方。”

《汉书·五行志》曰：“定公元年十月，陨霜杀菽。刘向以为周十月，今八月也。于（一作消）卦为观，阴气未至君位而杀（剥则至君位矣），诛罚不由君出，在臣下之象也。”

【评解】所谓“四体兑”即震离兑坎四正卦分主春夏秋冬。此四卦与四季相配，于《说卦》有八卦方位说之据，可见汉易卦气的建立曾借鉴《易传》的八卦方位说。但是，《说卦》的八卦方位说不与五行相配。惠氏的说法，按汉人的以五行为各类事物分类的方法，将武人与金联系起来，再将金与兑联系起来，于是巽卦初六爻辞说的“进退利武人之贞”就变成了“于消息为七月、八月”。问题是从爻辞本身根本看不出其于五行和某月的联系，而就《说卦传》来说，本身也没有与五行的联系，因此，从“进退利武人之贞”中看出其为某月之卦，实际是毫无根据的。汉人的学说自是汉人的学说，硬把它加到《周易》经文之中只能是如此不讲逻辑地随意乱说。《汉书·五行志》的文字，是刘向用卦气说占法来解说《春秋》的，从中可见卦气学是如何用气候来占人事的。刘向的意思是陨霜杀菽应是九月辟卦剥用事时才应有的气候，而八月辟卦观卦用事却出现了这种气候，说明作为君的观卦没有起到作用，这在人事上就应为国君不起作用。

【正文】九月：归妹、无妄、明夷、困、剥（归妹，内卦主秋分八月，外卦主寒露九月）。

《归妹·象》曰：“泽上有雷，归妹。”干宝曰：“雷薄于泽，八月九月归藏之时也。”

《易纬·乾凿度》曰：“孔子曰：泰正月之卦也。阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，能顺天地之宜，立教戒之义也（汤嫁妹之词见《京房易》）。至于归妹，八月卦也（指内卦）。阳气归下，阴气方盛，故复以见汤之嫁妹。”



《郎顗传》上《七事》曰：“汉兴以来，今在戊仲十年，于《易·雌雄秘历》，今值困乏，凡九二，困者众，小人欲共困害君子也。经曰：困而不失其所，亨，其唯君子乎之”。

案：困，九月卦，九月建戌，顺帝时在戊仲，当是困卦主岁，故以为值困乏也。

朱子发《周易丛说》曰：“困，九月，霜降气也。故曰株木、曰蒺藜。蒺藜者，秋成也。”

《乾凿度》曰：“阴消阳，言剥当九月之时，阳气衰消而阴终不能尽阳，小人不能决君子也。谓之剥，言不安而已。”

《汉书·五行志》曰：“僖公三十三年十二月，陨霜不杀草。刘向以为今十月，周十二月，于《易》五为天位，为君位。九月，阴气至五，通于天位，其卦为剥。剥落万物，始大杀矣，明阴从阳命，臣受君令，而后杀也。今十月陨霜而不杀草，此君诛不行，舒缓之应也。”

【评解】以上是引干宝、《易纬》、《汉书·郎顗传》、朱震、《汉书·五行志》等与卦气九月卦相关之说法，从中可见有关汉易卦气学的一些有关情况。《易纬·乾凿度》中说的“孔子曰：泰正月之卦也”，当然不能证明卦气这类以卦配月之学与孔子易学有什么关系。《易纬》中将许多与孔子无关的话皆冠以“孔子曰”，其中绝大多数话都与孔子没关系，不过是汉人借圣人之名立言的习惯而已。不过，就《易纬》所言“顺天地之宜，立教戒之义”的说法来看，汉易卦气的思想内容比较复杂，既有其荒诞的一面，也有传统先秦儒家及阴阳家法天道顺自然，宣扬人道教训之义的一面。

【正文】十月：艮、既济、噬嗑、大过、坤。

《易纬·乾凿度》：“孔子曰：既济九三，高宗伐鬼方，三年克之。高宗者，武丁也。汤之后，有德之君也。九月之时，阳失正位（既济为九月未详。），盛德既衰。而九三得正，下阴能终其道，济





成万物，犹殷道中衰，至于高宗，扶救衰微，三年而恶消灭。”

应劭《风俗通》曰：“《易》噬嗑为狱，十月之卦。狱，从犬，言声，二犬亦存以守也。廷者，阳也，阳上生长。狱者，阴也，阴生刑煞。故狱皆在廷，比顺其位（《御览》六百四十三卷）。”

朱子发《周易丛说》曰：“大过十月，小雪气也。故曰：枯杨生稊，枯杨生华。”

《坤·文言》曰：“夫玄黄者，天地之杂也。”荀爽云：“消息之卦，坤位在亥，下有伏乾，阴阳相和，故曰天地之杂也。”

【评解】这些说法实际与《周易》经传都没什么联系。像朱震说大过在十月，是小雪节气，所以经文说枯杨生稊和枯杨生花，即因为是十月冬季杨树才称枯。就《周易》经传所言“老夫得其女妻”、“老夫女妻”、“老妇士夫”来看，枯杨，所指应是老而枯，即说的是杨树自身的情况，而不是说冬季天寒应休眠而反生叶生花。《坤·文言》的说法，明显是据上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说的。《文言传》说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄地黄。”疑，是“拟于”之义，阴阳势均力敌而相若，所以能战。若以卦气说，十月纯阴之卦，微弱的阳气只是处于隐含孕育之中，两者根本就不匹敌，如何而能战，以至其血玄黄？所以，《坤·文言》的说法实际与什么“坤在亥位，下有伏乾”之类的说法没什么关系。

唐一行《开元大衍历经》（朱震《易从说》曰：“孟喜京房之学，其书见于一行所集，大要皆自《子夏传》而出。”）





## 大衍步发敛术

【原文】天中之策五，余二百二十一，秒三十一，秒法七十二。地中之策六，余二百六十五，秒八十六，秒法一百二十。贞悔之策三，余百三十二，秒百三。辰法七百六十。刻法三百四。

推七十二候，各因中节大小余命之，即初候日也，以天中之策及余秒加之，数除如法，即次候日，又加，得末候日。凡发敛，皆以恒气。

推六十卦，各因中气大小余命之。公卦用事日也，以地中之策及余秒累加之，数除如法。各次卦用事日，若以贞悔之策，加诸候卦，得十有二节之初，外卦用事日。

推五行用事，各因四立大小余命之，即春木、夏火、秋金、冬水，首用事也。以贞悔之策及余秒，减四季中气大小余，即其月土始事日。

常气	月中节 四正卦①	初候 始卦	次候 中卦	末候 终卦
冬至	十一月中 坎 初 六	蚯蚓结 公中孚	麋角解 辟 复	水泉动 侯屯内
小寒	十二月节 坎 九 二	雁北向 侯屯外	鹊始巢 大夫谦	野鸡始鸣 卿 睽
大寒	十二月中 坎 六 三	鸡始乳 公 升	鸛鸟厉疾 辟 临	水泽腹坚 侯小过内
立春	正月节 坎六四	东风解冻 侯小过外	蜇虫始振 大 夫 蒙	鱼上冰 卿 益
雨水	正月中 坎九五	獭祭鱼 公 渐	鸿雁来 辟 泰	草木萌动 侯 需 内
惊蛰	二月节 坎上六	桃始华 侯需外	仓庚鸣 大夫随	鹰化为鸠 卿 晋

① 丛书集成本作“四月卦”，误。



续表：

春分	二月中 震初九	玄鸟至 公 解	雷乃发声 辟 大 壮	始电 侯豫内
清明	三月节 震六二	桐始花 侯豫外	田鼠化为鴽 大 夫 讼	虹始见 卿 蛊
谷雨	三月中 震六三	萍始生 公 革	鸣鸠拂其羽 辟 夫	戴胜降于桑 侯 旅 内
立夏	四月节 震九四	蜩始鸣 侯旅外	蚯蚓出 大夫师	王瓜生 卿 比
小满	四月中 震六五	苦菜秀 公小畜	靡草死 辟 乾	小 暑 至 侯大有内
芒种	五月节 震上六	螳 螂 生 侯大有外	鸺始鸣 大夫家人	反舌无声 卿 井
夏至	五月中 离初九	鹿角解 公 咸	蜩始鸣 辟 姤	半夏生 侯鼎内
小暑	六月节 离六二	温风至 侯鼎外	蟋蟀居壁 大 夫 丰	鹰乃学习 卿 涣
大暑	六月中 离九三	腐草为萤 公 履	土润溽暑 辟 遁	大雨时行 侯 恒 内
立秋	七月节 离九四	凉风至 侯恒外	白露降 大夫节	寒蝉鸣 卿同人
处暑	七月中 离六五	鹰祭鸟 公 损	天地始肃 辟 否	禾乃登 侯巽内
白露	八月节 离上六	鸿雁来 侯巽外	玄鸟归 大夫萃	群鸟养羞 卿大畜
秋分	八月中 兑初九	雷乃收声 公 贲	蛰虫培户 辟 观	水始涸 侯归妹内
寒露	九月节 兑九二	鸿雁来宾 侯归妹外	雀入大水为蛤 大 夫 无 妄	菊有黄花 卿 明 夷
霜降	九月中 兑六三	豺乃祭兽 公 困	草木黄落 辟 剥	蛰虫咸俯 侯 艮 内
立冬	十月节 兑九四	水始冰 侯艮外	地 始 冻 大夫既济	野鸡入水为蜃 卿 噬 嗑
小雪	十月中 兑九五	虹藏不见 公 大 过	天气上腾 地气下降 辟 坤	闭塞而成冬 侯 未 济 内
大雪	十一月节 兑 上 六	鹖鸟不鸣 侯未济外	虎始交 大夫蹇	荔挺出 卿 颐







【评解】以上是见于唐代曾一行《开元大衍历》易卦与十二月七十二候相配的情形。表之前的文字是讲七十二候与节气和六十卦及五行相配之推算分配问题，表是具体相配的情形。这种方法与孟喜卦气学相关，故惠栋引为孟氏卦气学内容之补充。朱震说孟京之学保留于一行《大衍历》，这是有根据的，说大要皆自《子夏传》而出，是有问题的，《子夏传》里实际没有这样一个卦候相配的体系。如前所述，像《子夏传》中说蚳是蛤蟆，朱氏就牵强地与卦气中说的蝼蝈鸣联系起来，其实与卦气此候所在月份和节气亦不合。此种以卦配候方法，四正卦各六爻，正好与二十四气相合，而余六十卦相配七十二候，各卦不能均占候数，候数多而卦数少，于是豫、旅、大有等卦则将内外卦分开来使用。也就是说，其实历法是历法，易卦是易卦，易卦去配历法，是后来的人为安排，如误以为历数果生于易数，那是受表面现象的蒙蔽。卦气体系依赖于历法，而历法并不依赖于易卦的卦爻之数，所以元代郭守敬删除历法中与易卦相关的累赘形式，对历法没有任何影响。反之，没有二十四气的历法知识，这种卦与气相配的体系是根本无法建立的。而时至今日，仍有一些研究易学或中国古代思想文化史的学者，不能详察其实，总是讲汉易卦气这类象数易学对中国古代的历法有何贡献，误导人们关于象数易学与中国古代历法之关系的认识。历法的诞生和发展，只能是对天象观测和数学计算结合的结果，将其说成是源自易数的东西，会让懂科学的人笑话。其实，如比较早的讲到历法的中国古文献《尚书·尧典》中，已讲到观象制历的事情，并没有将历法与什么易数扯到一起。而自汉人卦气说兴起，谬种流传，影响至今。汉人这套东西是借助于历法，后人延续汉人的说法，可能是因为崇经的观念。由于这种观念，人们喜欢将易说成是万能的，可其实汉人这种占法的本质实际并不是易占，或者说实际与《周易》并没多大关系。



## 七十二候(三微)

108

清人易学二种：惠栋《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解

【正文】《易纬·乾凿变》曰：“天气三微而成一著，三著而成一体。”康成注云：“五日为一微，十五日为一著，故五日有一候，十五日成一气也。”又曰：“八卦之生物也，画六爻之移，气周而从卦。”康成注云：“八卦生物，谓其岁之八节，每一卦生三气，则各得十五日。今言画六爻，是则中分之。言太史司刻漏者，每气两箭（四十八箭），犹是生焉（犹，通由）。”

孔氏《月令正义》曰：“凡二十四气，气有十五日有余，每气中半分之，为四十八气。气有七日半有余。故郑注《周礼》云：有四十八箭，是一气易一箭也。凡二十四气，每三分之，七十二气，气间五日有余，故一年有七十二候也。故《通卦验》：冬至之前五日，商旅不行，兵甲伏匿，人主与群臣左右从乐五日。以五日为一候也。”

唐一行《五卦候议》曰：“七十二候，原于周公《时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同。”

朱子发《卦气图说》曰：“二十四气，七十二候，见于周公之《时训》，吕不韦取以为《月令》焉。其上则见于《夏小正》，《夏小正》者，夏后氏之书。孔之得之于杞者。夏建寅，故其书始于正月。周建子，而授民时，巡守祭享，皆用夏正（说本《周书》），故其书始于立春。《夏小正》具十二月而无中气，有候应有无日数。至于《时训》，乃五日为一候，三候为一气，六十日为节。二书详略虽异，其大要则同，岂《时训》因《小正》而加详欤？《左氏传》曰：‘先王之正时也。履端于始，举正于中，归余于终。’中谓中气也。汉诏曰：‘昔者黄帝合而不死，名察庶验，定清浊，起五部，建气物，分数气谓二十四气’，则中气其来尚矣。仲尼赞《易》时，已有《时训》。《七月》一篇则有



取于《时训》可知。《易通卦验》易家传先师之言，所记气候，比之《时训》，晚者二十有四，早者三，当以《时训》为定，故子云《太元》二十四气，关子论七十二候，皆以《时训》。”

【评解】《易纬·乾凿度》和郑玄注是讲气候的划分问题，五日为一微，一微即一候，十五日为一著，一著即一气。称微称著，是指因时之长短不同，气候之变化有微有著。所引孔颖达《礼记正义》中四十八气及郑玄关于四十八箭的说法，是将二十四气分而为二所得。复卦《象传》说：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”其中只说到“先王以至日闭关”，没有说到冬至前五日。《通卦验》冬至前五日的说法是据汉人已有的知识增加的，不能证明经传中已有划分气候的知识。复卦的《彖传》说：“复亨，刚反，动而以顺，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有所往，刚长也。复其见天地之心乎！”这段话不好解释，古今学者众说纷纭。关于七日来复与汉易卦气说十二月卦的关系，前面已有解说，正如唐代僧一行所说，用卦气说之七日来复解释经文附会历法，是汉人之妄作。从《彖》文说“出入无疾，朋来无咎”和“利有所往”来看，“刚反”、“刚长”，应该还是就人事说的，讲的是君子之道的“返”和“长”，不是讲阴阳二气运行的。这个问题的理解可以比照一下与复相关的剥卦以及卦气说指为一阴生的姤来考虑。剥卦卦辞说“不利有攸往”。《彖》文说：“剥，剥也，柔变刚也。不利有攸往，小人长也。顺而止之，观象也，君子尚消息盈虚，天行也。”由“不利有攸往，小人长也”的说法看，刚与柔应还是指君子、小人说的。姤卦是与复卦相应的一阴生之卦，姤的卦辞说：“姤，女壮，勿女取女。”《彖传》说：“姤，遇也，柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。”《象传》说：“天下有风，姤。后以施命诰四方。”《彖》文取男女、阴阳相遇之姤，看不出讲历法的意思。复卦之所谓“复”，从传本经文卦序看，是与剥相继的，剥卦一阳仅





存，所以说“柔变刚。不利有攸往，小人长也”，至复而一阳自外返内，将尽而复生，所以说“利有所往，刚长也”，利有所往，显然说的是人，结合剥卦的说法看，“利有攸往，刚长也”，是说君子被剥将尽而复生，开始向有利的情况发展。值得注意的是，姤卦的《彖》文没有“天行”，而剥、复两卦都讲到“天行”，可见两卦相对为义。剥是柔变刚，小人剥君子，复是君子于被剥将尽之后而复生。所以，两卦《彖》文中说到的“君子尚消息盈虚，天行也”、“反复其道，七日来复，天行也。利有所往，刚长也。复其见天地之心乎”，实际应该是说君子、小人犹如阴阳互为消长一样，或者说，君子之道与小入之道相互消长本就是天道。“复其见天地之心乎”，宋人邵雍曾有诗云：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正稀。此言如不信，更请问包牺。”后世学者每据雍此诗释复《彖》义，如云：天地之心年年岁岁月日日无有一时间断改移，却唯有在建子之月，冬至之时看得最真切。因为此时一阳初动，意味着要大动；万物未生，意味着要大生。正如酒在玄酒味淡时，音方在大音声希时。我认为，邵氏之诗和后世学者的此类说法哲理化程度太高了，而且脱离了易占来谈问题。从剥、复两卦的卦象和《彖传》文义来看，“复其见天地之心乎”，大义应是说君子之道不会被小人剥尽而灭绝，这是由天道决定，阴阳的盈虚消息是天道法则，也是人道法则，君子之道不会永远的“利”和“长”，也不会消尽。《彖传》作者没有于剥传中讲“天地之心”，而于复传中讲到天地之心，天地虽无心，而赞易者有心，故以君子之道之不绝而复生为天地之心，其隐含之意，可借用老子“天地无心，常与善人”之语明之。

唐僧一行云“七十二候，原于周公《时训》”，朱震云“二十四气，七十二候，见于周公《时训》，吕不韦取以为《月令》焉。其上则见于《夏小正》”，惠栋亦云相关说法本于《周书》，这就将二十四气七十二候之划分提早到周公时乃至更早。关于所谓周公《时训》所记之气候问题，在前面我们讲《卦气七十二候图》时已有考述，





这里就不详论了。关于二十四气和七十二候的划分确立,大体是这样,从古文献的记载和中国古代天文学史的学者之考证研究结果来看,其时间应在西汉初年或秦汉之间,《夏小正》还没有真正的二十四气和七十二候,《礼记·月令》也是如此。《逸周书》有《时训解》,此即僧一行、朱子发之所谓周公《时训》。《礼记·月令》中尚无真正的二十四气七十二候,何以周公时之《时训》反已有之,这不符合历法由疏而密的发展实际。《时训解》孔晁注云:“古雨水在惊蛰后,前汉末始易之,后人遂以习见妄改书。此书旧本亦雨水在前,惊蛰在后,非也。今从沈正之。下谷雨清明亦然。”也就是说,《时训解》中不仅已有完整的二十四气体系,且其先后之次亦与今日无异,孔晁发现了这一个问题,于是改之以合古法。这说明《逸周书·时训解》中确有后人增益的知识。而孔晁之所谓“古”,也不过是“前汉末”以前的事情,也不是什么周公时之作的证据。

## 汉儒传六日七分学

【原文】《后汉方术传》曰:“其流又有风角、遁甲(遁,古文巡。《太玄》所谓巡乘六甲,与斗相逢也)、七政(日、月、五星之政)、元气(开辟阴阳之书。《汉书》以太极为元气)、六日七分逢占(逢人所问而占之),日者、挺专(折竹卜)、须臾(阴阳吉凶立成兑法)、孤虚之术。”

《郎顗传》:“父宗,字仲绥,学京氏易,善风角、星算、六日七分。”

《崔瑗传》:“明天官历数,京房易传、六日七分。”

《何休传》:“休注《孝经》、《论语》、《风角》、《七分》,皆经纬典谟,不与守文同说。”

汉绥民校尉熊君碑曰:“治欧羊(与阳同。《尚书》、《六日七



分》。”

《隋经籍志》：“《京房周易飞候六日七分》八卷（五行家）。”



【评解】以上是引述《后汉书》、汉碑和《隋书·经籍志》所记提到六日七分术的文字，以见孟氏六日七分之学于后世流传的情况。由《后汉书·方术传》等所记来看，后汉以降，实际六日七分术都是与风角、星算等杂占术为同类的。





## 易汉学卷三 虞仲翔易

八卦纳甲之图



八卦纳甲之图

【正文】右图：坎离，日月也。戊己，中土也。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就己，三十会于壬。三日出于庚（《孔子三朝记》曰：日归于西，起明于东。月起明于西，故月三日成震，时在庚西。仲翔曰：戊己士位，象见于中，故坎离在中央），八日见于

丁，十五日盈于甲，十六日退于辛，二十三日消于丙，二十九日穷于乙，灭于癸，乾息坤成。震，三日之象。兑，八日之象（震本属东方，兑本属西方，然月之生明必于庚，上弦必于丁，故震在西。兑在南，诸卦可类推）。十五日而乾体成，坤消乾成。巽，十六日也。艮，二十三日也。二十九日而坤体就。出庚见于丁者，指月之盈虚而言，非八卦之定体也（乾盈于甲，行至辛而始退。震为始生，巽为始退，而皆在西。兑上弦，艮下弦，而皆在南，乾满于甲，坤穷于乙，而皆在东。此以月所行之道言之，而纳甲由是生焉）。甲乾乙坤，相得合木，故甲乙在东。丙艮丁兑，相得合火，故丙丁在南。戊坎己离，相得合土，故戊己居中。庚震辛巽，相得合金，故庚辛在西。壬壬地癸，相得合水，故壬癸在北（丙丁在南方，所谓二八应一斤也。甲乙在东方，壬癸在北方，所谓乾坤括始终也。《御览》引京房《易说》曰：“月初光见西方，已后生光见东方，皆日所照。”《法言》曰：“月未望则载魄于西，既望则终魄于东，其溯于日乎？”《系辞》所云“在天成象”，又云“县象著明，莫大乎日月”是也。仲翔述道士之言，谓易道在天，三爻足矣，其言旨哉）。

《坤·彖》曰：“西南得朋，乃与类行（谓阳得其类。月朔至望。从震至乾，与时偕行，故乃与类行）。”“东北丧朋，乃终有庆（阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚故乃终有庆）。”仲翔曰：“此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳月三日，变而成震出庚。至月八日成兑见丁，庚西丁南，故西南得朋，谓二阳为朋。二十九日消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋，谓之以坤灭乾。坤为丧也。”

《小畜》上九曰：“月几望。”《易说》曰：“月，十五盈乾甲，十六见巽辛，内乾外巽，故月几望。”《中孚》六四：“月几望。”晁氏说之曰：“孟、荀、一行，几作既。孟喜云：十六日也（案此则孟长卿亦用纳甲）。说之案：古文读近为既，《诗》‘往近王舅’是也。此实当既。”栋案：六四体巽，故云既望，晁说是。

《蹇·彖》曰：“蹇，利西南，往得中也。不利东北，其道穷也。”





仲翔曰：“坤，西南卦。坎为月，月生西南，故利西南。往得中，谓西南得朋也。艮，东北之卦。月消于艮，丧乙灭癸，故不利东北，其道穷也，则东北丧朋矣”（《说卦》云：“艮，东北之卦也。万物之所成终而成始也。”仲翔曰：“万物成始乾甲，成终坤癸。艮东北，是甲癸之间，故万物之所成终而成始者也。”案仲翔之意，艮本东北之卦，而消于丙，当在南方。乾十五日也，坤三十日也，艮在中，距乾坤皆八日。甲东癸北，故云艮东北甲癸之间）。《蹇·彖》又云：“蹇之时用大矣哉。”仲翔曰：“坎月生西南（庚丁），而终东北（甲癸）。震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象退辛，艮象消丙，坤象穷乙，丧灭于癸。终则复始，以生万物，故用大矣。”

《归妹·彖》曰：“归妹，人之终始也。”仲翔曰：“人始生乾而终于坤，故人之终始。《杂卦》曰：‘归妹，女之终。’谓阴终于坤癸，则乾始震庚也。”

《系辞上》曰：“在天成象。”仲翔曰：“谓日月在天成八卦。震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象也（三画谓之象，六画谓之爻，日月在天成八卦，止以三才言之。仲翔曰：“八卦乃四象所生，非庖牺之所造也，观此可悟。”）。又云：“县象著明，莫大乎日月。”仲翔曰：“谓日月县天，成八卦象。三日暮，震象出庚；八日，兑象见丁；十五日，乾象盈甲；十六日旦，巽象退辛；二十三日，艮象消丙；三十日，坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己士位，象见地中（宋人作纳甲图，以坎离列东西者误甚），日月相推而明生焉。”又曰：“四象生八卦。”仲翔曰：“乾二五之坤，则生震、坎、艮，坤二五之乾，则生巽、离、兑，故四象生八卦。乾坤生春（甲乙），艮兑生夏（丙丁），震巽生秋（庚辛），坎离生冬者也。”

《参同契》曰：“子午数合三（坎子，离午），戊己号称五，三五既合谐，八石正纲纪。”又云：“水以土为鬼，土镇水不起，朱雀为火精，执平调胜负，水盛火须灭，俱死归厚土，三性（古文，姓皆作性，汉碑犹然）既合会，本姓共宗祖。”仲翔注《说卦》云：“水火相通，坎





戊离己，月三十，一会于壬，是坎离生冬之义。”《易·乾凿度》曰：“离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。”康成云：“言以日月终天地之道。”

《系辞下》云：“八卦成列，象在其中矣。”仲翔曰：“象谓三才，成八卦之象。乾坤列东（甲乙），艮兑列南（丙丁），震巽列西（庚辛），坎离在中（戊己），故八卦成列，则象在其中。”

《说卦》曰：“水火不相射。”仲翔曰：“谓坎离射戾也。”水火相通，坎戊离己，月三十日是一会于壬，故不相射也（仲翔又注《归妹》曰：“乾主壬，坤主癸，日月会此。”）又云：“万物出乎震。震，东方也。”仲翔曰：“出，生也。”震，初不见东（震初出庚，在西）。故不称东方卦也。“齐乎巽。巽，东南也。”注云：“巽阳隐初，又不见东南（巽在西）”。亦不称东南卦，与震卦同义。“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。”注云：“离象三爻，皆正日中，正南方之卦也（日中则离）。”“兑，正秋也。”注云：“兑三失位不正，故言正秋。兑象，不见西（兑在南），故不言西方之卦。”“战乎乾。乾，西北之卦也。”注云：“乾刚正，五月十五日晨，象西北（暮在东），故西北之卦。”“坎者，水也。正北方之卦也。”注云：“坎二失位不正，故言正北方之卦，与兑正秋同义。坎月夜中，故正北方。”“艮，东北之卦也。万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”注云：“万物成始乾甲，成终坤癸。艮，东北甲癸之间（说见前），故万物之所成终而成始者也。”

【评解】以上是惠栋解说虞翻月体纳甲说的《八卦纳甲之图》和虞翻以其纳甲说解释《周易》经传的文字。纳甲，是将历法记日干支之天干纳入《周易》八卦中的意思。天干有十，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，甲为天干之首。纳甲，是纳十干，称纳甲，是以天干之首的甲指代全部十干。宋人朱震说：“何谓纳甲也？举甲以该十日也。乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生。圣仰观日月之运，配以坎离之象，而八卦



十日之义著矣。”<sup>①</sup>朱震所述亦即此种配法，即乾、坤为父母之卦，这两卦各自单独配两干，余乾坤所生六子，即震巽、坎离、艮兑分为三组，各配两干，如此相配便是：乾配甲乙、坤配壬癸、震巽配庚辛，坎离配戊己、艮兑配丙丁。前人对京氏此法的义理有解说：“乾坤二分，天地阴阳之本，故分甲乙壬癸，阴阳之终始。庚阳入震，辛阴入巽。戊阳入坎，己阴入离。丙阳入艮，丁阴入兑。”<sup>②</sup>“易有纳甲之法，未知起于何时。予尝考之，可以推见天地胎育之理。乾纳甲壬，坤纳乙癸者，上下包之也。震巽坎离艮兑纳庚辛戊己丙丁者，六子生于乾坤之包中，如物之处胎甲者。”“乾坤始于甲乙，则长男、长女乃其次，宜纳丙丁；少男少女居其末，宜纳庚辛。今反此者，卦必自下生，先初爻，次中爻，末乃至上爻。此易之叙，然亦会胎育之理也。物之处胎甲，莫不倒生，自下而生者。卦之叙而冥合造化之理，此至理，合自然者也。”<sup>③</sup>其实，京氏这种配法，本质上是为了占算的需要，占算也要找到事理上的根据，说这种方法可以推见天地胎育之理，说说亦未尝不可。但即便京氏当时果真以为其说合于此理，其实也是一种附会，算卦哪里真会有什么客观规律的依据。如沈括之说，其说虽称细巧，然其牵强之迹已现。“乾坤始于甲乙，则长男、长女乃其次，宜纳丙丁，少男少女居末，宜纳庚辛”，京氏方法与此相反，乃少男少女，即艮兑纳丙丁，次男次女坎离纳戊己，长男长女震巽纳庚辛，纳甲之次，以八卦之后者纳天干之前者。这种“反此”，实际应是指反男女长幼之次，而沈氏下面却说什么“物之处胎甲，莫不倒生”，小孩头朝下的“倒生”，与反长幼之序，六子之居后者配十干之列于前者这种方法的“倒”和“反”有何联系？其举例比喻显然失类。我揭示沈氏此说的矛盾，不在于说陆、沈之说是否合京氏本义，也不在于讲京氏之说是否有什么天地胎育之理，而在于说明占算之法实际上是找不到什么真的客



① 《京氏易传》卷下。

② 陆绩：《京氏易传》注。

③ 沈括：《梦溪笔谈》。

观规律为依据,其所谓理论依据,不过是附会上去的表面形式。这种理论形式固然是思想史上的一种思想,其思想含义或认识价值也是可以研究讨论的,但就对占筮方法的认识来说,任何理论形式,都不能赋予占筮术以科学的意义或者说使之真正找到预知来事的钥匙。

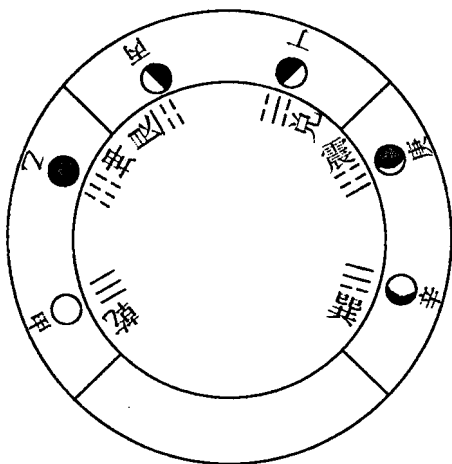
京氏的纳甲法,到了东汉,魏伯阳为了建立炼丹术的理论根据,引易入道,对京氏纳甲法加以改造发展,吸收当时天文学之有关月体运动的知识,创月体纳甲之说。魏氏说:“三日出爽,震庚受西方;八日兑受丁,上弦平如绳;十五乾体就,盛满甲东方。蟾蜍与兔魄,日月气双明,蟾蜍视卦节,兔魄吐精光,七八道已讫,屈伸低下降。十六转受统,巽辛见平明;艮直于丙南,下弦二十三;坤乙三十日,阳路丧其朋。节尽相禅与,继体复生龙。壬癸配甲乙,乾坤括始终。”

友人林忠军兄解说魏氏此说云:魏伯阳以月体在时空中的盈虚变化,比附《周易》八卦之象,如三日,月出西方,为生明,庚位在西方,震☳一阳生于二阴之下,似初三日之月象●,故纳庚于震,即所谓“三日出为爽,震庚受西方”。初八日,月出南方,为上弦,丁位在南方,兑☱二阳一阴,似八日之月体●,故纳丁于兑,即所谓“八日兑受丁,上弦平和绳”。十五日,月出东方,为望,甲位在东方。乾☰三爻全为阳爻,似十五圆月○,故纳甲于乾,即所谓“十五就乾体,盛满甲东方”。但十五可同时看到日月,早晨月未西沉日已东出,晚上日未西沉月已东出,这就是所谓“双明”,十五日是转折点,阳盛转消,至十六日晨,月初退西方,为生魄,辛位在西方,巽☴一阴始生二阳之下,似十六日晨月体○,故纳辛于巽,即所谓“十六转受统,巽辛见平明”。二十三日,月消于南方,为下弦,丙位在南,艮☶二阴一阳,似二十三日之月体◐,故纳丙于艮,即所谓“艮直于丙南,下弦二十三”。三十日,月灭于东方,为晦,乙位在东,坤☷三爻全为阴,似三十日之月体●,故纳乙于坤,即所谓“坤乙三十日,阳路丧其朋”。月体运行循环往复,八卦消长变化,因





为乾坤为易之门户，阴阳之根本，它贯穿始终，故乾坤又纳壬癸，又离为日，日生于东；坎为月，月生于西。至十五日夕，则日西月东，坎离易位，其离☲中一阴为月魄，坎☵中一阳为日光，东西正对，交注于中，故离纳戊己，即“坎戊月精，离己日光”。



《周易参同契》纳甲图

很显然，魏伯阳是以日月象的晦、朔、弦、望比拟卦象，而以其出没方位作为纳干入卦的依据，以此说明月体纳甲的客观性。关于这一点，清儒胡渭早有论述：“魏伯阳以月象附会之，以寓丹家行持进退之候，盖以月之明魄多少，取象于卦画，而以所见之方为所纳之甲。”朱升亦曾指出：“夫既以乾三画纯阳为望，以坤三阴为晦，则其明魄消长，当以五夜当一画，若是则震当为初五夜之月，而非生明；兑当为初十夜之月，而非上弦也。”<sup>①</sup>梁按，从以上解说评论中可见，魏伯阳月体纳甲方法的目的是为了把握炼外丹的火候，其法之基本原理是以月魄的消长来比附八卦阴阳爻之象。纳甲方法是依月体出现的方位，即东方甲乙、南方丙丁，西方庚辛。这种



① 以上见林忠军《象数易学发展史》，第215～216页。

方法中月象与卦象之间的关系只是一种附会，没有什么真实的联系。如朱升所言，八卦与相应月象的排列安排，与实际不符，在时间上存在矛盾。《说卦传》言八卦基本取象曰：乾为天，坤为地，震为雷，巽为木，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽，而魏氏只取月象之晦朔弦望以比卦象，其非古法是很显然的。其所列八卦方位亦与《说卦传》不同。也就是说，魏伯阳之说自可视为一套理论，要说的是炼丹问题，与《周易》经传之义没什么联系，或者说，用这套东西去理解《周易》经传是行不通的。

虞翻的纳甲说是京房和魏伯阳的方法之基础上建立的。陈焘能曾云：“虞易言纳甲、消息，得之《参同契》，又言梦道士饮易三爻，亦是出于道家也。”不过，魏伯阳是借了《周易》去讲炼丹，这是很容易看清楚。而虞翻却用其纳甲说广注《周易》，实际是把源自道家的方术之学引入《周易》学，并且有广泛影响。

据有学者考证，虞翻注《周易参同契》在先，注《周易》在后，虞氏将与丹道相关纳甲说用于对《周易》注释。其注坤卦《彖传》：“东北丧朋，乃终有庆”云：“阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓月三日变而成震出庚，至八日成兑见丁。庚西丁南，故西南得朋。谓二阳为朋，故兑”，“二十九日，消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧也。”其注《系辞上传》：“在天成象”曰：“日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象也。”其注《系辞下传》之“县象著明，莫大乎日月”云：“谓日月县（悬）天成八卦象也，三日莫（暮），震象出庚，八日兑象见丁，十五日乾象盈甲，十七日巽象退辛，二十三日艮象消丙，三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉，故县（悬）象著明，莫大乎日月也。”以上这些说法即如前面的虞氏八卦纳甲之图所示。就魏伯阳和虞翻纳甲说所包含的月体运行的天文知识说，反映了当时天文学已有的成果。月体纳甲



说创建的基础是以月象明晦消长来比附八卦卦爻所显示的阴阳爻数变化。陆明德《德典经释文·周易音义》曾引虞氏对《周易》之“易”字的解释：“虞翻注《参同契》云‘字从日下月。’”可见虞氏直接将《易》说成是反映日月天象变化之书。

关于魏、虞纳甲说之不同处，林忠军兄说：“虞氏纳甲，与《周易参同契》纳甲也有不同处。其一，虞翻以十七日晨，巽卦用事，巽纳辛，而《参同契》是以十六日，巽卦用事，巽纳辛。其二，虞翻以二十九日为坤卦用事，纳乙，以三十日为日月会合之时，纳壬，而《参同契》只言‘乾坤括终始’，不言坎离会壬癸。其三，虞氏根据纳甲方位提出‘乾坤生春，艮兑生夏，震巽生秋，坎离生冬’。其中坎离生冬之说，则异于魏伯阳之义。由此可知，虞氏于纳甲又有新义。”<sup>①</sup>

忠军兄还分别列举了虞氏用纳甲说去解决注《易》中所遇到的疑难问题的例子。用十干为象以注易之例，如讼卦上九、蛊卦辞皆注云：“乾主壬，坤主癸。”又云：“《杂卦》曰：‘归妹女之终。’谓阴终坤癸，乾始震庚也。”巽卦九五注云：“震主庚。”注《系辞》“周流六虚”云：“谓甲子之旬，辰巳虚，坎戊为月，离己为日，人在中宫，其处空虚，故称六虚。五者如次者也。”注《说卦》云：“万物成始乾甲，成终坤癸。”有取纳甲之数释易之例，以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十干代表一到十之自然数。如注屯卦六二、益卦六二、丰卦初九、节卦《彖传》，皆曰“坤数十”。注震卦六二，曰“震数七”。注《既济》六二，曰“泰震为七”。有取纳甲所含五行关系注易之例。十干与五行的关系是甲乙为木，丙丁为火，戊己为土，庚辛为金，壬癸为水。其注《系辞》“五位相得而各有合”云：“五位谓五行之位。甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各



① 林忠军：《象数易学发展史》，第218页。

有合。或以一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土也。”注《系辞》所说“天一”曰“水甲”，注《系辞》所说“地六”曰“火乙”，注“天三”曰“木丙”，注地四曰“金丁”，注“天五”曰“土戊”，注“地六”曰“水己”，注“天七”曰“火庚”，注“地八”曰“木辛”，注“天九”曰“金壬”，注“地十”曰“土癸”。取月体纳甲方位释易。纳甲方位，是以月体变化来确定的位置，它与其中所含的五行相对应。甲乙为东方，丙丁为南方，戊己为中，庚辛为西方，壬癸为北方。以月体为参照物，将八卦纳入天干，而八卦方位不同与《说卦传》。即乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离居中。如虞氏注《系辞》所云：“八卦列成”曰：“乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离居中，故八卦成列，象在其中矣。”坤卦卦辞云“西南得朋，东北丧朋”，虞氏以“成震出庚”、“成兑见丁”、“庚西丁南”等释之。蹇卦卦辞云“利西南，不利东北”，虞氏则以“坎为月，月生于西南”释“利西南”，以“艮东北之卦，月消于艮，丧乙灭癸”，释“不利东北”。<sup>①</sup>

如何认识虞氏纳甲说的意义，或者说惠栋征引解说虞氏纳甲说的意义？就惠栋钩沉辑录汉易的工作来说，这对人们的学术史研究是一项基础性的工作，是有意义的。就虞氏纳甲说来看，是汉易纳甲说发展的高峰，建立了一套以纳甲说解易的体系，构成了汉易一个有特点的内容。但是，我认为学者们有两点主要的相关认识是有问题的：一是以为虞氏以纳甲说对《周易》所作注释是合于本经之义的；一是只讲虞氏注易力图从科学出发笺注《周易》。如有学者说：“汉儒对八卦纳甲又是如何表述的呢？坤彖曰：‘西南得朋乃与类行。’这句话王弼注几未及义，孔颖达正义：‘西南得朋，乃与类行者，以阴造坤位，是乃与类俱行。’惠栋注：‘谓阳得其类，月朔至望，从震至乾，与时皆行，故乃与类行。’坤彖曰：‘东北丧朋乃终有庆。’王弼注几未及。孔疏：‘东北丧朋乃终有庆者，以

① 以上参见林忠军《象数易学发展史》，第218~219页。





阴而诸阳<sup>①</sup>，初虽离群，乃终有庆善也。’惠栋注：‘阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。’可谓王注未及，孔疏皮毛，惠说其月相本质。坤彖两句话，在惠栋看来，各为环月之半，第一句从新月至望月，第二句又从望月至新月为近是。虞翻认为坤彖的这两句话是‘说《易》道阴阳消息之大要也，谓阳月三日变而成震出庚，至八日成兑见丁，庚西丁南，故西南得朋，谓二阳为朋，二十九日消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋，谓之以坤，灭乾为丧也。’上面说的‘朋’，仍为‘朋比’之义，指事物性质品类相同者。‘丧’仍为‘丧失’之义。虞翻说的‘大要’无非就是指‘月象’。惠栋指出，不仅虞翻说《易》、汉儒说《易》亦可泛泛而言主八卦纳甲，甚至可确指孟喜也是注重月相说《易》用纳甲之说的。《易·小畜》：‘上九，月既望。’惠栋引惠士奇《易说》云‘月十五盈乾甲，十六日见巽辛，内乾外巽（指以乾卦为内卦，巽卦为外卦），故月几望。’《易·中孚》：‘六四，月几望。’惠栋引宋人晁说之云：孟、荀、一行、‘几’作‘既’。孟喜云十六日也。惠栋补注：案，此则孟长卿亦用纳甲。晁说之案云：古文读‘近’为‘既’（近：上古群纽文韵，几：上古见纽微韵；既：上古见纽物韵。见群旁纽，文、微、物为同类对转韵），《诗》‘往近王舅’，是也，此字当作‘既’。惠栋案：‘六四体巽（意思是说象六四在中孚卦的时间和地点，处于和巽卦相呼应的地步，中孚卦兑下巽上<sup>②</sup>），故云既望（参见前纳甲图自明），晁说是。’以上告诉我们：惠栋《易汉学》不仅考出汉儒易说，且考出《易经》原典都是言卦为月象变化的；不仅考出汉儒，而且具体落实到孟喜《易》也主月象变化的。”<sup>③</sup>梁按，《周易》经文，本是占辞，故王弼、孔颖达的解说系之人事，乃是正解。汉人用卦气解说坤辞“西南得朋，东北丧朋”的，就去讲什么卦气



① 梁按，“诸”，误，当为“诸”。

② 梁按，“六四体巽”，实际说的就是中孚卦六四爻在上卦或曰上体，上卦是单卦的巽，故曰“体巽”。

③ 李开：《惠栋评传》，第197～209页。

运行方位，如惠栋用虞氏月体纳甲解说坤辞的，就去讲什么“月朔至望，从震至乾”，“阴丧灭坤，坤终复生，谓月三日出庚”，可以肯定，占辞里根本没有这些意思。朱熹曾说，这句卦辞是告诉占问的人去西南则得朋，去西北则丧朋。可以说朱熹之解简明正确。《彖传》对经文的解说，也无法从中看出什么卦气纳甲的明证。占辞是回答人的占问的，不去讲君子小人，不去讲吉凶得失，而去演绎什么卦气如何运行，月象如变化，亦可怪矣。小畜上九爻辞说到“月几望”，孟喜解说时说到“十六日也”，这是说“月几望”的词语含义，无论谁去解释，都只能用与此种月象相合的时间来做说明，这与采用月体纳甲说解易并不是一回事。况且，无论是孟喜还是什么别的人也用月体纳甲来解易，也不能说明《周易》经传是什么讲月体纳甲的书，不知何以会有学者对惠栋这种穿凿附会的治学方法竟倍加赞赏，称其还《易》理于月象，所持治经学而求真的科学态度十分明显。<sup>①</sup>《周易》是一部占筮之书，里面有关于宇宙人生问题的思考，经《易传》阐扬发挥而成了一部讲思想讲哲学的著作，但是《周易》的本质绝不是什么四分历或太阴历。有学者在评述惠栋《易汉学》时，讲到孟喜易，即曰惠氏考孟易论《易》本质为黄道躔日运动的表征，评述虞翻易就说惠栋考出《易经》原典是言卦为月象变化的，极力称赞惠氏治经所持科学态度，对其中包含的矛盾和问题却不加说明。其实这里的矛盾是简单的：《周易》经文如是讲黄道躔日运动的，虞翻的说法就不是经文之义，如是讲月象变化的，孟喜的说法就有问题，两种不同的说法总不能都是经文本义。惠栋崇尚汉学，其所作考述意在收集存续汉易，故惠氏不去揭露这种矛盾是不奇怪的，而作为当代学者对这些问题不加辨明，则是不能让人理解的。归妹《彖传》说：“归妹，人之终始也”，虞翻说“人始生乾而终于坤，故人之终始。《杂卦》曰‘归妹，女之终。’谓阴终坤癸，则乾始震庚也”。按，《归妹》之《彖传》云：“归妹，天地

① 李开：《惠栋评传》，第197~209页。





之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。征凶，位不当也。无攸利，柔乘刚也。”以归妹为天地之大义，是因为天地不交则万物不兴，归妹是婚嫁之事，天地不交万物不兴，没有男女婚嫁，则人道不兴，而且男女婚嫁也可以说就是天地之交的一种表现。所以说归妹是天地之大义，也是人之终始。人之终始，是说男女婚育是人道的起点，结婚生子，是人从幼至长，成长的一个必然归宿。《杂卦传》说“归妹，女之终”，也是说女子嫁人是其归宿。这与什么“阴终坤癸，则乾始震庚”有什么关系？归妹爻辞初九曰“归妹以娣”，六三曰“归妹以须”，九四曰“归妹愆期”，六五曰“帝乙归妹”，皆明言归妹嫁女之义，这用月象变化将做何解释？而如虞翻以月体纳甲注之，有学者却称其能自圆其说。像这种生拉硬扯的注释如果还不算牵强附会的话，牵强附会的含义还应该是什么？人们关于虞翻之说及惠栋之考注认识的第二个问题就是强化他们的这些说法中所包含的自然科学知识，或曰这是易学与自然科学知识结合的产物，或曰力图从科学出发解释《周易》。这些说法应该说也是有一定根据的，但是在这样讲的同时有需要说明的问题。纳甲说从京房开始，本是为占算才建立的，纳甲实际上是为了纳五行，因五行是与干支方位等相配的，易卦与这些东西相配，不是为了讲历法，而是为了占筮。这类占术，是与《易传》所述筮法不同的占筮方法，应是战国五行学说流行起来之后发展起来的，至西汉京房之手而臻于成熟。如果对此避而不谈，只讲其中的自然科学知识，将虞翻易注和惠栋的解说，讲得像科普读物似的，就没有将这种学问的实质说清楚。占筮术吸收科学知识或者说这种所谓易学与自然科学知识的结合，并不能使占术变成科学，现在人们用电脑来算卦，电脑只是个形式，占算的原理不会因此而变为科学。



【正文】魏伯阳《参同契》曰：“天符有进艮，诎伸以应时，故易统天心，复卦建始萌，长子继父体，因母立兆基”（沈括曰：“乾初

爻，交坤生震，故震初爻纳子午，乾初子午故也。”），消息应钟律（详后图），升降据斗枢（《汉书·律历志》云：“玉衡杓建天之纲也。”如淳曰：“杓音焱，计端星也。”孟康曰：“斗在天中，周制四方，犹宫声处中，为四声纲也。”《太玄》：“巡乘六甲，与斗相逢。”）三日出为爽（爽，明也），震庚受西方（朱子曰：“三日第一节之中，月生明之时也。盖始受一阳之光，昏见于西方庚地。”）；八日兑受丁，上弦平如绳（朱子曰：“八日，第二节之中，月上弦之时，受二阳之光，昏见于南方丁地。”）；十五乾体就，盛满甲东方（朱子曰：“十五日，第三节之中，月既望之时，全受日光，昏见于东方甲地，是为乾体。”）；蟾蜍与兔魄，日月气双明，蟾蜍视节卦，兔魄吐生光，七八道已讫（七八，十五），屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明（朱子曰：“十六日第四节之始，始受下一阴为巽而成魄，以平旦而没于西方辛地。”）；艮直于丙南，下弦二十三（朱子曰：“二十三日，第五节之中，复生中，一阴为艮，而下弦以平旦而没于南方丙地。”）；坤乙三十日，东北丧其朋。节尽相禅与，继体复生龙（朱子曰：“三十日，第六节之终。全变三阳而光尽，体伏东北，一月六节既尽，而禅于后月，复生震卦云。”）。壬癸配甲乙，乾坤括始终（沈括曰：“乾纳甲壬，坤纳乙癸，上下包之也。”）。七八数十五，九六亦相应，四者合三十（七八、九六，皆合于十五，所谓四象生八卦也），阳气索灭藏（灭藏天癸。《续汉书·律历志》曰：“故太史待诏张隆言，能用《易》九六七八爻，知月行多少。盖用纳甲之法，以知晦朔弦望耳。”）。又云：“《火记》不虚作，演《易》以明之。偃月法鼎炉，白虎为熬枢”（郭《洞林》云：“兑为白虎。”），永日为流珠，青龙与之俱（《御览》引古注云：“日为阳，阳精为流珠。青龙，东方少阳也。”），举东以合西（日东，月西），魂魄自相拘（日魂、月魄）。上弦兑数八，下弦艮亦八，两弦合其精，乾坤体乃成（兑息成乾，艮消成坤），二八应一斤，易道正不倾。”又云：“晦朔之间，合符行中（坎戊，离己）”。始于东北，箕斗之乡（甲癸之间，上为箕斗），旋而右转，呕轮吐萌，潜潭见象（《春秋纬》有潜潭巴，义与此同），昂毕



之上，震出为征（昂毕在庚），阳气造端，初九潜龙（注见上，下同），阳以三立（《春秋纬·元命包》曰：“阳立于三，故三日为震。”）阴以八通（阴立于八）。三日震动，八日兑行，九二见龙（兑为见），和平有明，三五德就（十五日），乾体乃成，九三夕惕，亏折神符，盛衰渐革，终还其初。巽继其统，固济保持，九四或跃，进退道危（巽为进退）。艮主进止，不得踰时，二十三日，典守弦期。九五飞龙，天位加喜，六五坤承，结括终始，樞养众子，世为类母。上九亢龙，战德于野，用九翩翩，为道规矩。阳数已讫，讫则复起。推情合性，转而相与，循环旋玆，升降上下，周流六爻，难可察睹，故无常位，为易宗祖。”又云：“坎戊月精，离己日光，日月为易（《系辞下》云：“易者，象也。”仲翔云：“易谓日月，县象著明莫大日月也。”）刚柔相当，土旺四季，罗络始终，青赤黑白，各居一方（甲乙青，丙丁赤，壬癸黑，庚辛白）。皆稟中宫，戊己之功（戊己黄）。”

《龙虎上经》曰：“丹砂流汞父（汞《说文》作灑。云丹沙所化，为水银也），戊己黄金母，钟律还二六（十二律），斗枢建三元，赤童戏朱雀（郭《洞林》云：“离为朱雀。”）变化为青龙。坤初变成震，三日月出庚，东西分卯酉，龙虎自相寻（震龙兑虎，卯东酉西）。坤再变成兑，八日月出丁，上弦金半斤，坤三变成乾。十五三阳备，圆照东方甲（《春秋保乾图》曰：“日以圆照。”），金水温太阳，赤髓流为汞，姤女弄明珰，月盈自合亏。十六运将灭，乾初缺成巽，平明月亢辛，乾再损成艮，二十三下弦，下弦水半斤，月出于丙南，乾三变成坤。坤乙三十日，东北丧其朋，月没于乙地，坤乙月既晦，土口金将化，继坤生震龙。乾坤括始终，如上三十日，坤生震兑乾，乾生巽艮坤，八卦列布曜，推移不失中。”

案《龙虎经》似宋初人伪撰，如圆照东方甲，坤生震兑乾，皆不知汉易者也（圆照东方甲，先天之说，纳甲异是。故谓乾生震坎艮，坤生巽离兑，则可。谓乾生巽，坤生震，则不可。至谓坤生乾，乾生坤，则尤谬也）。

《汉书》李寻曰：“月者众阴之长。消息见伏，百里为品，千里



立表，万里连纪，妃后、大臣、诸侯之象也。朔晦正终始（壬癸配甲乙）。弦为绳墨（兑、艮），望成君德（乾为君），春夏南，秋冬北。”

京房《乾卦传》曰：“甲壬配外内二象。”陆绩曰：“乾为天地之首分，甲壬入乾位。”

案乾纳甲壬，故内三爻甲子寅辰，外三爻壬午甲戌。

京房《履卦传》曰：“六丙属八卦，九五得位为世身，九二大夫合应象。”陆绩曰：“艮，六丙也。”

案艮五世履，故云六丙。

《京氏易传》曰：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸（陆绩曰：“乾坤一卦，为天地阴阳之本，故分甲乙壬癸阴阳之始终。”），震巽之象配庚辛（庚阳入震，辛阴入巽），坎离之象配戊己，（戊阳入坎，己阴入离），艮兑之象丙丁（丙阳入艮，丁阴入兑）。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，倏（一作效，又作简）易立节。”又曰：“鼎本能巽火，故鼎之象。中虚见纳，受辛于内也。”

案巽纳辛，谓离中虚而受巽辛，故有鼎之象。古文《尚书·尧典》曰：“女（汝）耐（能）晡（庸）命（命）驪（巽）朕（朕）立（位）。”《说文》曰：“驪，巽也。从刀，从𠂔，此易卦为长女为风者。”马融注《尚书》曰：“驪，逊也。”驪古文巽，巽纳辛，许重叔谓受辛者宜辞之，故辞字受从辛，亦巽让之义也。

《唐律疏义》曰：“按《礼》日见于甲，月见于庚。”

案仲翔注《易·讼》上九曰：“乾为甲，日出甲上，故称朝。”《说文》曰：“早从日在甲上（古文早作𠂔）。”十五乾盈甲，日月相望，月上属为天使，故见于甲也。三日，月出庚，震属庚，故月见于庚也。夫妇之义取诸此。

【评解】以上主要是引丹道文献中的纳甲说，其中如《周易参同契》的有关说法，前面评解已有所涉及。丹道讲月体纳甲是为了把握炼丹的时间火候。从理论形式上看，讲得很复杂，如月体、卦象、律吕等。讲月体与炼丹的时间问题有实际联系，饰以易卦阴



阳变化,实际与炼丹没有什么真正联系。月体如作为计算时间的标志与炼丹的火候有联系,月体圆缺之象实际只有计算时间的意义。丹家这样讲,有实质意义的是时间与火候问题,饰以月体、卦象及律吕等说,无非是说丹药不是随便炼出来的,如此炼丹是有根据的,所以可以成为灵丹妙药。其实这些说法与丹药的本质没有什么联系,改变不了丹药的性质。丹药是铅汞化合物,是有毒的,这是今人已经知道的常识。就《周易》与古代丹道理论的关系说,《周易》在前,丹道在后。《周易》里不讲丹道,与炼丹术没关系。就丹道与《周易》的关系说,丹道借用了一些易学知识来讲炼丹术,实际与《周易》的知识和理论也没什么关系。今天我们可以用化学方法得到与丹药一样成分的东西,根本用不着去扯上什么《周易》。古代丹家把《周易》扯上,无非是想讲出些什么高深的道理以神其技。当然,丹家的炼丹实践,积累了一些化学知识,这在中国古代科技史上也是有其意义的,但这是另外一个问题,与《周易》大体上说没有什么真正的联系。

惠栋所引《京氏易传》古文《尚书·尧典》及《说文》等文字,如讲“鼎木巽火,故鼎之象。中虚见纳,受辛于内”。《尧典》中有巽(巽)字,逊位之逊,是讲禅让的,与巽为长女为风没什么联系,更与鼎之象和巽纳辛没有联系。京房、许慎的说法,都是汉人的说法,从《周易》本经中我们看不到有纳甲之学存在,就鼎卦之象本身来看,也看不出与巽纳辛有何联系。

### 五位相得而各有合

【正文】《系辞》曰:“天数五,地数五,五位相得而各有合。”仲翔曰:“五位谓五行之位,甲乾乙坤,相得合木,谓天地定位也;丙艮丁兑,相得合火,山泽通气也;戊坎己离,相得合土,水火相逮也(水火相通合土,《参同契》所谓三物一家,都归戊己也);庚震辛





巽，相得合金，雷风相薄也；壬壬地癸，相得合水（虞注《说卦》“水火不相射”云：“谓坎离相射戾也，水火相通，坎戊离己，月三十一会于壬，故不相射。”虞又注《系辞》“四象生八卦”云：“乾坤生春，艮兑生夏，震巽生秋，坎离生冬，皆是义也。”），言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各有合。”

甲三乙

木

丙二丁

火

戊五己

土

庚四辛

金

壬一癸

水

五位相得，而各有合。

右图见宋本《参同契》，当是仲翔所作，与前说合。《月令》所谓“孟春之月，其日甲乙”，“孟夏之月，其日丙丁”是也。《月令》又云：“孟春其数八，孟夏其数七。”盖以土数乘木火金水而成，即刘歆《大衍》之数也（皇侃《礼记义疏》以为金木水火得土而成，以水数一，得土数五，故六也。火数二，得土数五，为成数七。木数三，得土数五，为成数八。又金数四，得土数五，为成数九。《参同契》谓：“土旺四季，罗络始终，青赤黑白；各居一方，皆禀中宫戊己之功，皆是物也。”）朱子发作《易图》及《丛说》据仲翔甲乾乙坤相得合木之注，以为甲一，乙二，丙三，丁四，戊五，己六，庚七，辛八，壬九，癸十。乾纳甲壬，配一九，坤合乙癸，配二十，殊不知纳甲之法，甲与乙合，生成之数，一与六合，两说判然。朱氏合而一之，汉学是由日晦矣。

【评解】《系辞传》关于“五位相得而各有合”的一节文字是：







“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”下文接着说：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。”从这两节文字的说法看，其中只有天数地数的提法，没有木火土金水的说法。所谓“五位”之“五”，显然是与“天数五，地数五”之“五”相一致的。天数五就是十个数中的五个奇数，地数就是十个数中的五个偶数。所谓五位相得，说的就是一与二相得，三与四相得，五与六相得，七与八相得，九与十相得。五位相得，实际说的就是五个天数与五个地数是相对应的关系。各有合，是说分别将五个天数合在一起，五个地数在一起。五个天数合在一起是二十五，五个地数合在一起是三十。所以接下去说“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五”。这些说法与什么金木水火土和甲乙丙丁之类没有关系，因为这些说法与下文具体讲筮法的文字相联系的，说的是一个主题。正因为接下去要讲如何利用这些天地自然之数行筮占问，所以这节文字最后才说：“此所以成变化而行鬼神也”以承上启下。接下去的文字就是讲具体运用“这五十有五”之数进行运算占筮的。下文说的“大衍之数五十”，业师金景芳曾指出：“通行本《周易·系辞传》为‘大衍之数五十’。京房为之解释说：‘五十者谓十日、十二干、二十八宿也。’这是以日、辰、宿之数来解释。马融说：‘《易》有太极，谓北辰。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，二十五生二十四气。’这种说法是将北辰、两仪、日月、四时、五行、十二月、二十四气凑成五十。荀爽说：‘卦各有六爻，六八四十八，加乾坤二用，凡有五十。’这是以卦爻



拼数来解释五十之说。郑玄认为：‘天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五。’便得出五十。王弼则以为：‘演天地之数，所赖者五十也。’等等，这些说法都是错误的。朱熹《本义》说：‘大衍之数五十，盖以河图中宫天五乘地十而得之。’这个解释也不对。”

“我认为通行本《系辞传》‘大衍之数五十’一句有阙文，原文应是‘大衍之数五十有五’，后为传抄过程中脱失了‘有五’二字。事实非常明显，上文自‘天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十’至‘凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也’一大段文字，正是为这个‘大衍之数’所做的说明。即于数来说，这个‘五十有五’是天地之数；于蓍来说，这个‘五十有五’是‘大衍’之数。否则此‘五十’为无据，而前面一大段文字为剩语，此必无之事。正因为‘大衍之数’是能够‘成变化而行鬼神也’的‘天地之数’，也就是五个天数与五个地数的总和，所以，应该是‘五十有五’，而不是‘五十’。”金先生的学生郭鸿林则于清人书中得知宋人陆秉也有关于“大衍之数五十有五”的说法，同门郭守信君考得《旧唐书·礼仪志二》、杜佑《通典》卷四十四注也都有“大衍之数五十有五”、“大衍之数五十五”的说法。<sup>①</sup>按，我之所以要这里澄清有关“大衍之数五十”的说法，就是为了证明讲“天地之数”与讲“大衍之数”两者的关系。天地之数就是下文用来行筮之大衍之数，从下文讲行筮的文字中可以看出，筮法是数的运算，目的是为了得出七八九六四个数字，从而定爻成卦，故有关天地之数“五位相得而各有合”的说法，实际与什么五行十干根本无关，因为如虞氏之说与下文所述筮法之内容毫无依据。虞氏之说，自可视为虞氏之说，与经传无关。惠栋批评朱震不明汉学，引文献以证虞说，作为考明虞氏易之义的东西是可以的，但不可以用于解经传。

① 以上参见金景芳《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社1998年，第50～68页。





## 周流六虚

【正文】《系辞传》曰：“变动不居，周流六虚。”仲翔曰：“六虚，六位也（乾坤十二辰分六位，陆绩说也。乾三画，坤三画，分六位，仲翔说也）。日月周流，终则复始，故周流六虚，谓甲子之旬，辰为虚，坎戊为月，离己为日，入在宫中，其处空中，故称六虚。五甲如次者也。”栋案：甲子之旬，辰为虚者，六甲孤虚法也。裴骃曰：“甲子旬中无戌亥，戌亥为孤，辰巳为虚。甲戌旬中无申酉，申酉为孤，寅卯为虚。甲申旬中无午未，午未为孤，子丑为虚。甲午旬中无辰巳，辰巳为孤，戌亥为虚。甲辰旬中无寅卯，寅卯为孤，申酉为虚。甲寅旬中无子丑，子丑为孤，午未为虚。”太史公曰：“日辰不全，故有孤虚”（张存中《四书通证》云：“阴阳家《金匮》曰：‘六甲旬孤上坐者胜，虚上坐者负。’伍子胥曰：‘凡远行，诸事不得往。’”）。甲乙为日，合而为五行；子丑为辰，分而为六位（《淮南子》谓之六府）。故京房《易传》曰：“降五行，颂六位。”《汉书·律历志》曰：“天数五，地数六，六为虚，五为声，周流于六虚。虚者爻律（乾坤十二爻，黄钟十二律，阴阳各六）。其说皆与仲翔合。天有五行十二辰（《参同契》曰：“日合五行精，月受六律纪，五六三十度，度竟复更始。”），易有四正十二消息，乐有五声十二律（《参同契》曰：“消息应钟律。”），其义一也。”仲翔又曰：“坎月离日，入在宫中，其处空虚者，此谓坎离为乾坤二用也。”乾位六，坤位六，主一岁之消息，坎戊离己，居中宫，旺四季，出乾入坤，流行于六位消息之中，而消息独无二卦象，故云其处空虚也。《参同契》曰：“天地设位，而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也。设位者，列阴阳配合之位也（乾坤各六）。”易谓坎离（日月）。坎离者，乾坤二用，二用无爻位（十二消息不见坎离象。《朱子语类》解《参同契》：二用即乾坤用九用六，殊误），周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，





变化于中，包囊万物，为道纪纲，以无制有，器用空者，故推消息，坎离没亡。是则坎离者，于五行为土，于五声为宫。《律历志》云：“天之中数五，五为声，声上宫，五声莫大焉。地之中数六，六为律。律者，著宫声也。宫以九唱六，变动不居，周流六虚，始于子，终于亥，而乾坤六位毕矣（十一月黄钟，乾初九，至十月应钟坤六三而一岁终）。”

【评解】《系辞传》说到“周流六虚”的那节文节是：“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”这种说法的主题是讲易之为道，“不可为典要，唯变所适”。典要，指的就是某种固定的模式、公式。六虚，自古学者以卦之六位即初、二、三、四、五、上为解。“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易”，是说阴阳二种爻在易卦的六位之中升降往来，循环流转，变动不止。这种变化的本质是“刚柔相易”，也就是阴阳变化。就虞翻等说法来看，他说六虚是六位好像是对的，但接下去说什么“甲子之旬，辰为虚”及惠栋所引裴骈的说法又与历法问题扯到一起，把本来很简单明白的事情扯得很复杂，离开了《易传》之义。司马迁和《汉志》的说法，讲的都是律历问题，不是讲《易传》的。吕律与历学的结合，从文献记载的记录上看起源较早，而《周易》学与这些结合则要晚一些。<sup>①</sup>《系辞传》说“天地设位而易行乎其中矣”与“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易”意思差不多，阴阳刚柔变化于六位之中。《参同契》说“天地者，乾坤之象。设位者，列阴阳配合之位也”，这种对“天地设位而易行乎其中”的解释如不进一步去扯什么五行之类，说的是对的。易的变化之道就是乾坤所代表的阴阳或刚柔的变化。《系辞传》说：“乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》。”这种说法与“变动不居，周流

① 详见梁韦弦《汉易卦气学研究》第五章之第三节《五行与八卦、八风》。





六虚,上下无常,刚柔相易”及“天地设位而易行乎其中”,表述的意思实际都差不多。从这些说法中都可以看出其所谓“周流六虚”,是说易卦六爻的刚柔变化。就对《周易》经传的解说来讲,明白这层意思就可以了,至于如虞翻等人的说法可以视为汉学之义,并非《周易》经传本有之义。

## 乾为积善

【正文】《坤·文言》曰:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”仲翔曰:“谓初。乾为积善,以坤牝阳灭,出复虚为余庆(乾成于震,谓三日)。”<sup>①</sup> 坤积不善,以乾通坤,极姤生巽,为余殃(坤生于巽,谓十六日)。”仲翔又注《履》上九曰:“乾为积善,故考祥(朱穆《奏》记曰:“善道属阳,恶道属阴。”)。”《尚书·大传·考绩训》曰:“积不善至于幽,六极以类降,故黜之。积善至于明,五福以类升,故陟之。”乾为善,又为福,故仲翔注《谦》卦云:“坤为鬼害,乾为神福,乾乾积善,谓九三也。五福攸好德,其积善之谓乎?”

【评解】坤卦《文言传》说:“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辨之不早辩也。《易》曰:‘履霜,坚冰至’,盖言顺也。”这段解说是就坤卦初六爻辞说的。其中明确讲到“积善之家”、“积不善之家”和“臣弑其君,子弑其父”,可见是就人事说的,与什么“以坤牝灭阳,出复震”及“乾成于震,谓三日”、“坤生于巽,谓十六日”之类无关。《周易》确有崇阳抑阴的观念,故说“善道属阳,恶道属阴”是可以的。坤初六一阴爻向上发展,全卦六爻皆阴,说这是



<sup>①</sup> “虚”,据惠注“乾成于震”当为“震”。

“积”也是对的。但《文言》之义，只是说好事坏事不是突然发生的，是早有迹象的，是渐积而至质变的，所以提示人们要早辨，但说到历法月象之几日如何，就不是《文言》所有之义了。至于虞翻对《尚书·大传》的解说就更加望风扑影，不着边际了，因为《洪范》本文和《大传》都不是讲《周易》的，说修好德是积善这倒没什么问题，但扯到“乾为善，又为福”上，甚至具体扯到某卦某爻上，就是生拉硬扯了。《洪范》讲的“五福”、“六极”，与易卦根本就没有什么关系。

## 虞氏逸象

【原文】《荀九家》逸象三十有一，载见陆氏《释文》，朱子采入《本义》。虞仲翔传其家五世孟氏之学，八卦取象，十倍于《九家》。如乾为王（乾为君，故为王，《九家》震为王，乾初九也），为神（阳为神），为人（指九三。案，康成注《乾凿度》曰：“人象乾德而生。”又云：“太乙常行乾宫，降感而生人。”），为圣人（九五），为贤人（九二。二升坤五，故曰贤人），为君子（谓九三，三于三才为人道），为善人（乾为善，为人，故为善人。乾元，善之长也），为武人（乾阳刚武，《春秋外传》曰：“天事武。”）为行人，为物，（乾纯粹精，故主为物）为敬（九三，夕惕若厉。厉，《说文》引作夤。夤，敬也。《左传》：“成季之生也，筮之，遇大有之乾曰：‘同复于父，敬如君所。’是乾为敬也。”），为威，为严（君德威严，《大玄》曰：“地坎而天严。”），为道（乾为天，道之大原出于天，故乾为道，《象传》曰：“乾道变化。”），为德（乾有四德），为性（天命之谓性）为信（坎之孚也），为善（善道属阳），为良（乾善，故良），为爱（长人，故爱），为忿（乾刚武为忿），为生，为庆（阳称庆），为祥（善也），为嘉（四德，亨者嘉之会），为福，为禄，为积善，为介福（介，大。），为先（坤先迷，后得主，故乾为先。），为始（乾知大始），为知（乾以易知）为大



(阳称大),为盈(十五乾盈甲),为肥(乾盈,故肥),为好(贾逵曰:“好生于阳。”),为施(阳主施),为利(利,四德之一),为清(乾为天,轻清者为天),为治(乾元用九,天下治),为高,为宗(宗,尊也。乾为天,故为宗),为甲(乾纳甲,《素问》曰:“天气始于甲。”),为老(四月,乾已老),为旧,为古(《周书·周祝》曰:“天为古。”)《尚书》:“曰若稽古帝尧。”郑注云:“稽,同也,古,天也。”),为久(不息则久),为畏(与威通),为大明(本卦),为昼,为远(虞注《谦·彖》曰:“天道远,故乾为远。”),为郊(位西北之郊),为野(与郊同义),为门(乾坤易之门),为大谋(坎心为谋,乾称大,故为大谋),为道门,为百(乾三爻三十六,故百,略其奇八,与大衍之五十同义。《左传》:陈敬仲生,周史筮之,遇《乾》之《否》,日庭实旅百,奉之心至帛,天地之美具焉),盖艮为庭为实,坤为旅,为帛,乾为百,(为王也),为岁,为朱(乾为大赤,故为朱),为顶(与首同义),为主(为玉,故为主),为著(著数百,与乾同,《白虎通》引《礼杂记》曰:“著,阳之老也。”)。坤为妣(坤为丧,为母,母丧,故称妣),为民(一君,二民),为姓,为刑人(坤为刑),为小人(阴称小),为鬼(乾神,坤鬼。《黄帝占》以坤为鬼门),为尸(坤为身,为丧,身丧,故为尸),为形(在地成形),为自,为我,为躬(《释诂》曰:“躬,身也。”),为身(《释诂》曰:“身,我也。”),为至(至哉坤元),为安(坤主静,故安。《左传》:毕万筮仕,遇屯之比。辛廖占之曰:“安而能杀。”杜预以为坤安震杀也。《月令》:“晏阴。”郑注云:“阴称安。”),为康(犹安也),为富(《大戴礼诂志》曰:“地作富。”),为财(《礼运》曰:“天生时而地生财。”),为积,为聚,为重,为厚(厚德载物),为基,为致(与至同),为用,为包,为寡(坤阴水,故为寡),为徐,为营(坤为旬,古文旬、营通。《诗·江汉》:“来自旬来宣。”笺云:“旬当为营。”此其证),为下(地卑,故下),为裕(坤弱,故裕),为虚(乾息为盈,坤消为虚。《太玄》曰:“阳道常饶,阴道常乏,阴阳之道也。”),为书(地事文,故为书,坤为文也),为永(坤用六,利永贞)为迹,为近(《法言》曰:“近如地。”坤为地,本诸



身者，最近，故为迹为近也），为思，为默，为恶（好恶之恶。贾逵曰：恶生于阴），为礼，为义（《周书》曰：“地道曰义。”《乾凿度》曰：“地静而理曰义。”），为事（六三，或从王事。京房云：“阴为事。”），为类（《象传》），为闭（坤阖户，故闭），为密（兑上义）。为耻，为欲（坤阴，吝嗇为欲），为过（积恶，故为过），为丑（坤为夜。《太玄》：“夜以丑之。”《诗》：“中篝之言，言之丑也。”薛君《章句》：“中篝，中夜。”），为恶（恶道属阴。《春秋传》曰：“惟正月之朔，愿未作。”谓建巳之月，恶未作也。是知阴为恶），为怨，为害，为终（代终），为死，为丧（坤丧于乙），为杀，为乱，为丧期，为积恶（初六），为冥，为晦（月晦于坤），为夜，为暑（冬至，复初九，乾也。《稽览图》曰：“冬至之后，三十日，极寒。”故乾为寒。夏至，垢初六，坤也。《稽览图》曰：“夏至之后，三十日，极暑。”故坤为暑），为乙（坤纳乙），为年，为十年（坤数十），为盍（与闾同），为闾户为（《系辞》），为庶政（坤众，故为庶。坤发于事业，故为政），为大业（《系辞》），为士，为田，为邑，为国，为邦（坤为土，为民，民以土服，故为国为邦），为大邦，为鬼方（为鬼为方，故为鬼方），为器（形而下者谓之器），为缶（坤土），为輻（为大輿，故为輻），为虎（《京房易》坤为虎刑），为黄牛。震为帝（帝出乎震），为主（主器），为诸侯（汉司徒丁恭曰：“古者帝王封诸侯，不过百里，故利以建侯，取法于雷。”《逸礼王度记》曰：“诸侯封不过百里。”象雷震百里），为人，为行人（为行，为人，故为行人），为士（震初元士），为兄，为夫（《晋语》：司空季子论屯之震曰：“一夫之行也。”韦昭云：“一夫，一人也。震一索而得男。”故曰一夫），为元夫，为行（韦昭曰：“震为作足。”故为行。《晋语》曰：“一夫之行也。”），为征（犹行也），为出（三日出震），为逐（震为惊走，故称逐），为作（东作之义，震为作足。作，起也。震起，故为作）。为兴（犹起也），为奔，为奔走，为惊卫，为百（《论语谥》曰：“雷震百里声相附。”宋均注：“雷动百里，故因以制国也。”郈炎对事曰：“或曰：雷震惊百里，何以知之？炎曰：以其数知之。夫阳动为九，其数三十六，阴静为八，其数三十





二，一阳动二阴，故曰百里。”），为言，为讲，为议，为问，为语，为吉（震善鸣，故有诸象），为响，为音（震为鼓，故为音），为应（同声相应。郑注《曲礼》曰：“雷之发声，物无不同时应者。”），为交，为德，为反，为后（为长子，故为后），为世（世子。），为从（《春秋传》：“天子曰冢子，君行则守。”有守则从，故为从），为守（守宗庙社稷），为左（震在卯，卯为左），为生（震春为生，又月三日生明），为缓，为宽仁（《太玄》曰：“三八为木，性仁情喜。”震为春，春主仁。《乐纬稽光天嘉》曰：“仁者有惻隐之心，本生于木。”注云：“仁生于木，故惻隐出于自然也。”），为乐（《春秋繁露》曰：“春，蠢也。蠢蠢然喜乐之貌。”），为笑（本卦），为大笑，为陵（震为阪生。阪，陵阪），为祭（主祭），为鬯（长子主祭器），为草莽（《太玄》曰：“为草。”），为百谷（为百，为稼，故为百谷），为麋鹿（麋鹿善惊，震惊之象。京房《易传》曰：“震逐泥，厥咎国多麋。”），为筐（服虔曰：“震为竹，竹为筐。”），为趾（足也）。坎为云（上坎为云，下坎成雨），为玄云，为大川，为志（心志一也），为谋（《洪范》，谋属水。《释言》曰：“谋，心也。”），为惕（加忧为惕），为疑，为恤，为遯（恤、遯，皆忧也），为悔（坎心为悔），为涕洟，为疾，为灾，为破，为罪，为悖，为欲（坎水为欲），为淫（坎水为淫），为狱（坎为丛棘，故为狱），为暴（坎盗为暴），为毒，为虚，为读（烦读之读），为孚，为平（水性平），为则（法则），为经（六经之经），为法（见《左传》。《太玄》曰：“一六为水类，为法。”），为藁（坎为藁棘），为聚，为习（本卦），为美（坎为美脊，故美），为后，为入，为纳（纳古作内，与入同义），为臀，为要，为膏（坎雨称膏。《太玄》曰：“类为膏。”注云：“润万物也。”），为阴夜（坎月夜），为三岁（坎上，三岁不覿），为酒，为鬼（《太玄》曰：“类为鬼。”范望注云：“阴所聚也。”），为校（桎梏之类），为弧，为弓弹，为穿木（桎梏为穿木）。艮为弟，为小子，为贤人（九三），为童，为童仆，为官，为友，为道（为径路，故为道），为时，也小狐，为狼，为碩，为碩果（剥卦），为慎，为顺（艮为弟，善事兄弟故为顺。古文慎，顺通），为待，为执（为手，故为执），为多（艮

多节，故为多），为厚，为求（艮兑同气相求，故为求），为笃实（见《大畜》象），为穴居，为城，为宫（门关宫象），为庭（杜预注《左传》曰：“艮为门庭。”），为庐，为牖，为居，为舍（与居同义），为宗庙，为社稷，为星（艮主斗，斗建十二辰，艮为人斗，合与人统。朱子发引仲翔注曰：“离艮为星。”离为日，非星也，朱误读虞注耳），为斗（艮上值斗，《九家易》曰：“艮数三，七九六十三。”三，主斗）为沫（小星），为肱，为背（艮为多节，故称背。艮卦云：“艮其背。”），为尾，为皮（艮为肤，故为皮）。巽为命（本卦），为诒（见姤卦），为号，为商（巽近利市三倍，故为商），为随，为处（巽阳居，故为处），为归，为利（近利市），为同（乔乎巽。齐，同也），为交，为白茅，为草木（刚爻为木，柔爻为草），为薪，为帛，为墉，为床（巽木为床），为桑，为蛇（位在巳），为鱼（郭璞曰：“鱼者，震之废气也。”朱子发曰：“巽王则震废。”故仲翔以巽为鱼也）。离为黄（六二），为见（相见乎离），为飞（鸟体飞），为明（向明而治），为光，为甲（日出甲上为甲冑，故为甲），为孕（为大腹，故为孕），为戎（戈兵，戒器），为刀，为资斧，为矢，为黄矢（马、王亦云：“离为矢。”见《释文》。离为黄，故为黄矢），为网（网罟取诸离），为鹤，为鸟（见《左传》），为飞鸟，为瓮，为瓶（皆中虚之象），兑为友（朋友讲习），为朋（二阳为朋），为刑，为刑人（兑秋为刑），为小，为密，为见（见《杂卦》。仲翔曰：“兑阳息二故见。”），为右（兑在酉，酉右也，又手也。兑为口，口助手，故为右。仲翔云：“口助称右。”《说文》曰：“右，手口相助也。”），为少知。以上取象，共三百三十一（乾六十，坤八十二，震五十，坎四十六，艮三十八，巽二十，离十九，兑九）。虽大略本诸经，然其授必有所自，非若后世向壁虚造漫无根据者也（又《说卦》异同者五。震为蓍，蓍作专。为反生，反作阪。巽为广颡，广颡作黄桑。艮为指，为狗，狗作拘。兑为羊，羊作羔）。

**【评解】**所谓逸象之逸，如云逸《诗》、逸《书》之逸，义谓如未收入《诗》、《书》之古诗、古书的未收入《说卦传》之卦象。从所列



举之逸象来看,虞氏逸象,如惠栋所言虽大略本诸经,然其授必有所自,非若后世向壁虚造无根据者。惠氏所谓经,当指《周易》本经和《易传》。虞氏逸象主要是根据卦爻辞和《易传》的有关说法扩展出的易象,此惠氏已注明。这种情况同时也说明,这些易象当多是《易传》之后占筮家积累起来的。占筮讲吉凶,推断具体事情,一定要以卦爻象为依据,如《说卦》所言卦象满足不了这种复杂的要求的,所以占家一定要扩展增益易象。如虞翻本人,据史书所记,就是当时著名的占算专家。虞氏逸象中有些易象或者说之所以为该象的理由,则显然是汉代易家造出来的,与经传并无什么联系,如什么“震在卯,卯为左”、“又月三日生明”,“乾纳甲”、“坤纳乙”、“坤丧于乙”、“月晦于坤”、“冬至之后,三十日,极寒,故乾为寒”、“夏至之后,三十日,极暑,故坤为暑”之类,皆卦气、纳甲等汉易形成后之观念的反映。

## 孔文举书

【原文】孔融答虞仲翔书曰:“示所著《易传》,自商瞿以来,舛错多矣,去圣弥远,众说骋辞,囊闻延陵理乐,今睹吾子之治《易》,知东南之美者,非徒会稽之竹箭也。又观象云物,察应寒温,原其祸福,与神合契,可谓探索旁通者已,方世清,圣上求贤者,梁邱以卦筮宁世,刘向以《洪范》昭名,想当来翔,追宗前烈,相见乃尽,不复多陈(《艺文》五十五)。”

仲翔奏上《易注》曰:“臣闻六经之始,莫大阴阳,是以伏羲仰天县象而建八卦(八卦从纳甲而生,故云仰天县象),观变动六爻为六十四,以通神明,以类万物。臣高祖父故零陵太守光,少治孟氏易(两汉以后,七十子之学,惟孟氏独得其传)。曾祖父故平舆令成,续述其业。至臣祖父凤,为之最密。臣亡考故日南太守歆(《北堂书钞》一百二卷引《会稽典录》曰:“虞歆,字文肃,历郡守,



节操高厉。魏曹植为东阿王，东阿先有三十碑，铭多非实。植皆毁除之，以故碑不虚独全焉。”又《会稽典录》云：“虞固，字季鸿，少有孝行，后为日南太守。”似又一人），受本于凤，最有旧书。世传其业，至臣五世，前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于径疏阔。臣生遇世乱，长于军旅，习径于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注（非传五世之学，及蒙先师之说，不能注易）。又臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，放发被鹿裘，布易六爻，挑其三以饮臣，臣乞尽吞之。道士言：易道在天，三爻足矣（在天成象，纳甲止据三爻）。岂臣受命，应当知经，所览诸家解，不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。孔子曰：乾元用九而天下治，圣人南面，盍取诸离。斯诚天子所宜协阴阳致麟凤之道矣。谨书副上，惟不罪戾。”

仲翔又奏曰：“经之大者，莫过于《易》。自汉初以来，海内英才，其读者解之率少（桓宽《盐铁论》，桑大夫问《易》中一事，山东文学六十人皆不能答。班固撰《孟喜传》，不识“箕子之明夷”，古文作其子，读为菱兹）。至孝灵之际，颍川人荀谲，号为知易，臣得其注，有愈俗儒（仲翔论两汉之易，独推慈明，最为知言。所不满者，下两条而已。仲翔注《易》，大略本诸慈明升降卦变耳）。至所说‘西南得朋，东北丧朋’，颠倒逆反，了不可知（荀以午至申得坤一体为得朋，子至寅丧坤一体为丧朋。虞据纳甲，以荀说为不然也）。孔子叹《易》曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎。’以美大衍四象之作（四象，谓象两、象三、象四时及闰，易有四象，所以示也），而上为章首（荀属下章章首），大可怪笑。又南郡太守马融，名有俊才，其所解释，复不及谓（融于《易》全无发明，不及荀谲远甚）。孔子曰：‘可与共学，未可与适道。’岂不其然？若乃北海郑玄，南阳宋忠，<sup>①</sup>虽各立注，忠小差玄，而皆未得其门（言忠差胜玄，而皆未得门而入也。忠注群龙一节，独胜诸儒），难以示世。”

① 宋忠，宋衷。下同。



【评解】以上是惠氏引孔融给虞翻的信及虞氏上呈其《易注》的奏文，主要用意是推崇虞氏易学。虞翻以易学知名于当世，当为事实。由其所述来看，虞易源出孟喜之学。如惠氏所言，其注易则多取荀爽之法。虞氏贬抑前人，但我们知道，实际后世《易经》之学，多不取虞说，而郑玄之说相对虞说为唐人注疏所取者不少。以注易而言，虞说所采纳甲诸说实后起之学，用以注经，则为经文本无之义，故为后世不取。孟京系统之学，于易为别传，此以往经学家已有定论。虞氏自言郡吏梦其吞道士三爻事，说明其易与道家学有关。此事也说明虞氏之易属于“卜筮尚其占”的易学，虞氏以此炫耀自矜，以神其学。历史上凡占筮家多有类似故事。



## 易汉学卷四 京君明易上(附千宝)

### 八卦六位图(出《火珠林》)

【原文】

乾属金

壬戌土

壬申金

壬午火

甲辰土

甲寅木

甲子水

李淳风曰：“乾主甲子壬午。甲为阳日之始，壬为阳日之终；子为阳辰之始，午为阳辰之终。初爻在子，四爻在午。乾主阳，内子为始，外午为终也。”

坤属土

清人易学二种：惠棟《易汉学》

王夫之《周易大象解》评解





——  
癸酉金

——  
癸亥水

——  
癸丑土

——  
乙卯木

——  
乙巳火

——  
乙未土

李淳风曰：“坤主乙未癸丑。乙为阴之始，癸为阴之终；丑为阴辰之始，未为阴辰之终。坤初爻在未，四爻在丑，坤主阴，故内主未而外主丑也。”

朱震《周易丛说》曰：“甲壬得戌亥者均谓之乾，不一其甲子壬子也；乙癸得申未者均谓之坤，不一其乙未癸未也。故论乾则甲子与壬子同，甲寅与寅壬同，甲辰与壬辰同，壬午与甲午同，壬申与甲申同，壬戌与甲戌同，论坤则乙未与癸未同，乙巳与癸巳同，乙卯与癸卯同，乙丑与癸丑同，乙亥与癸亥同，乙酉与癸酉同。”

震属木

——  
庚戌土

——  
庚申金

——  
庚午火

——  
庚辰土





— — —  
庚寅木

— — —  
庚子水

李淳风曰：“震主庚子庚午，震为长男，即乾之初九。甲对于庚，故震主庚，以父授子，故主子午，与父同也。”

巽属木

— — —  
辛卯木

— — —  
辛巳火

— — —  
辛未土

— — —  
辛酉金

— — —  
辛亥水

— — —  
辛丑土

李淳风曰：“巽主辛丑辛未，巽为长女，即坤之初六。乙与辛对，故巽主辛，以母授女，故主丑未，同于母也。”

坎属水

— — —  
戊子水

— — —  
戊戌土

— — —  
戊申金

— — —







戊午火

——

戊辰土

——

戊寅木

李淳风曰：“坎主戊寅戊申，坎为中男，故主于中辰。”

离属火

——

巳巳火

——

己未土

——

己酉金

——

己亥水

——

己丑土

——

己卯木

李淳风曰：“离主己卯己酉，离为中女，故亦主于中辰。”

艮属土

——

丙寅木

——

丙子水

——

丙戌土

——

丙申金





— —  
丙午火

— —  
丙辰土

李淳风曰：“艮主丙辰丙戌，艮为少男，乾上爻主壬对丙，用丙辰丙戌，是第五配。”

兑属金

— —  
丁未土

— —  
丁酉金

— —  
丁亥水

— —  
丁丑土

— —  
丁卯木

— —  
丁巳火

李淳风曰：“兑主丁巳丁亥，兑为少女。坤上爻主癸对丁，用丁巳丁亥，乃第六配。”

右图载见《周易六十四卦火珠林》，即纳甲法也。《抱朴子》曰：“案《玉策记》及《开名经》，皆以五音六属知人年命之所在。子午属庚（原注：震初爻庚子庚午），丑未属辛（巽初爻，辛丑辛未），寅申属戊（坎初爻，戊寅戊申），卯酉属巳（离初爻，巳卯巳酉），辰戌属丙（艮初爻，丙辰丙戌），巳亥属丁（兑初爻，丁巳丁亥）。”《礼记月令正义》引《易林》云：“（今《易林》无之）震主庚子午，巽主辛丑未，坎主戊寅申，离主巳卯酉，艮主丙辰戌，兑主丁巳亥。”案《玉策记》、《开名经》，皆周秦时书，京氏之说，本之焦氏，焦氏又得之



周秦以来先师之所传，不始汉也。

朱子发曰：“乾交坤而生震坎艮，故自子顺行，震自子至戌六位，长子代父也（乾初子午）。坎自寅至子六位，中男也。艮自辰至寅六位，少男也。坤交乾而生巽离兑，故自丑逆行。巽自丑至卯六位，配长男，离自卯至巳六位，配中男也。兑自巳至未六位，配少男也，女从人者也，故其位不起于未。易于乾卦，言大明终始六位时成，则七卦可以类推。”沈存中曰：“震纳子午，顺传寅申，阳道顺。巽纳丑未，逆传卯酉，阴道逆。”案沈氏又以震巽纳庚辛，从下而上，与胎育之理同，其说非也。《易·乾凿度》云：“易气从下生。”兼乾坤言之也，何独立于耶？阳左行，故顺，阴右行，故逆。爻辰亦然，朱沈之说未尽。

项平庵曰：“阳卦纳阳干阳支，阴卦纳阴干阴支。阳六干皆进，阴六干皆退，惟乾纳二阳，坤纳二阴，包括首尾，则天地父母之道也。”

《易·乾》九四：“或跃在渊。”干宝曰：“跃者暂起之言，既不安于地而未能飞于天也。四以初为应，谓初九甲子，龙之所由升也。”

案：乾初九，甲子、水。干氏以喻武王孟津甲子之事，故云。

《坤》上六：“龙战于野，其血玄黄。”干宝曰：“阴在上六，十月之时也。爻终于酉（坤上六，癸酉金），而卦成于乾（卦本乾也，阴消成坤）。乾体纯刚，不堪阴盛，故曰龙战。戌亥，乾之都也，故称龙焉。”

《蒙》初六：“发蒙，利用刑人。”干宝曰：“初六戊寅（坎初六，戊寅木），平明之时，天光始照，故曰发蒙。坎为法律，寅为贞廉，以贞用刑，故利用刑人矣。”

案：廉贞，火也。寅中有生火，故云。

《井》初六：“井泥不食。”干宝曰：“在井之下体本土爻（巽初六，辛丑土），故曰泥也。井而为泥，则不可食，故曰不食。”



《震》六二《象》曰：“震来厉，乘刚也。”干宝曰：“六二木爻（庚寅木），震之身也。得位无应，而以乘刚为危，此记文王积德累功，以被因为祸也。”

《月令》：“季复行春令，则谷实鲜落，国多风欬。”康成注云：“辰之气乘之也，未属巽辰。又在巽位，二气相乱为害。”

《正义》云：“案《易林》云：巽主辛丑。是未属巽也。”

《汉书·王莽传》曰：“征杜陵史氏女为皇后。群臣上寿曰：乃庚子雨水洒道，辛丑清靚无尘，其夕谷风迅疾，从东北来。辛丑，巽之官日也。巽为风、为顺，后諲明，母道得，温和慈惠之化也。”

《朱子语类》曰：“《火珠林》占一屯卦，则初九是庚子，六二是庚寅，六三是庚辰，六四是戊午（当是戊申），九五是戊申（当是戊戌），上六是戊戌（当是戊子）。”

《京氏易积算法》曰：“夫子曰：八卦因伏羲，暨乎神农，重乎八纯，圣理元微，易道难究，迄乎西伯父子，研理穷通。上下囊括，推爻考象，配卦世应，加乎星宿，属于六十四所，二十四气，分天地之数，定人伦之理，验日月之行，寻五行之端，灾祥进退，莫不因兹而兆矣。故考天地日月星辰山川草木虫鱼鸟兽之情状，运气生死体咎，不可执一隅，故曰易含万象。”

如京说，则今占法所谓纳甲、世应、游归、六亲、六神之说，皆始于西伯父子也，此条今《京氏易传》无之，载见《困学纪闻》。案胡一桂云：“京君明《易传》有两种，其一题云《京氏易传》。其间论积算法（亦无起例可推），及卜筮新条例（占求官家宅之类），及列六十四卦，定三百八十四爻断法，与今下卷同，而尤详备者。”

【评解】郭彧先生在谈京氏易纳干支说时说：古人分十二地支为阴阳，以子、寅、辰、午、申、戌为阳支，以丑、卯、巳、未、酉、亥为阴支。也分十天干为阴阳，以甲、丙、戊、庚、壬为阳干，以乙、丁、己、辛、癸为阴干。将六十干支和五行属性按阴阳分作两表如下。

甲子水 丙寅木 戊辰土 庚午火 壬申金 甲戌土





丙子水	戊寅木	庚辰土	壬午火	甲申金	丙戌土
戊子水	庚寅木	壬辰土	甲午火	丙申金	戊戌土
庚子水	壬寅木	甲辰土	丙午火	戊申金	庚戌土
壬子水	甲寅木	丙辰土	戊午火	庚申金	壬戌土

乙丑土	丁卯木	己巳火	辛未土	癸酉金	乙亥水
丁丑土	己卯木	辛巳火	癸未土	乙酉金	丁亥水
己丑土	辛卯木	癸巳火	乙未土	丁酉金	己亥水
辛丑土	癸卯木	乙巳火	丁未土	己酉金	辛亥水
癸丑土	乙卯木	丁巳火	己未土	辛酉金	癸亥水

《京氏易传》卷下曰：“分天地乾坤之象，盖以乾坤壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位五行，光明四通，变易立节。”这里所说“八卦”是指六爻八纯卦而言。所言即是“纳甲法”。乾纳甲、壬，坤纳乙、癸。震纳庚，巽纳辛。坎纳戊，离纳己。艮纳丙，兑纳丁。按此说把八卦配于上表，则得下表。

甲子水	丙寅木	戊辰土	庚午火	壬申金	甲戌土
乾初爻	艮上爻	坎二爻	震四爻	乾五爻	
丙子水	戊寅木	庚辰土	壬午火	甲申金	丙戌土
艮五爻	坎初爻	震三爻	乾四爻		艮四爻
戊子水	庚寅木	壬辰土	甲午火	丙申金	戊戌土
坎上爻	震二爻			艮三爻	坎五爻
庚子水	壬寅木	甲辰土	丙午火	戊申金	庚戌土
震初爻		乾三爻	艮二爻	震五爻	震上爻
壬子水	甲寅木	丙辰土	戊午火	庚申金	壬戌土
	乾二爻	艮初爻	坎三爻	震五爻	乾上爻
乙丑土	丁卯木	己巳火	辛未土	癸酉金	乙亥水
	兑二爻	离上爻	巽四爻	坤上爻	
丁丑土	己卯木	辛巳火	癸未土	乙酉金	丁亥水



兑三爻	离初爻	巽五爻		兑四爻
己丑土	辛卯木	癸巳火	乙未土	丁酉金
离二爻	巽上爻		坤初爻	兑五爻
辛丑土	癸卯木	乙巳火	丁未土	己酉金
巽初爻		坤二爻	兑上爻	离四爻
癸丑土	乙卯木	丁巳火	己未土	辛酉金
坤四爻	坤三爻	兑初爻	离五爻	巽三爻
				坤五爻

如果把八卦六爻(六位)配干、支、五行单列出来,就得胡一桂《周易启蒙翼传》所列的“浑天六位图”。其后惠栋《易汉学》、张惠言《易纬略义》、庄忠祹《易纬通义》、张鼎《易汉学举要》等均涉及京房“八卦六位”。《京氏易传》乾卦曰:“降五行颁六位”,即是把卦的六爻配以五行属性。下面是“八卦六位”的简表。

爻位	乾	震	坎	艮
上	壬戌土	庚戌土	戊子水	丙寅木
五	壬申金	庚申金	戊戌土	丙子水
四	壬午火	庚午火	戊申金	丙戌土
三	甲辰土	庚辰土	戊午火	丙申金
二	甲寅木	庚寅木	戊辰土	丙午火
初	甲子水	庚子水	戊寅木	丙辰土
	坤	巽	离	兑
上	癸酉金	辛卯木	己巳火	丁未土
五	癸亥水	辛巳火	己未土	丁酉金
四	癸丑土	辛未土	己酉金	丁亥水
三	乙卯木	辛酉金	己亥水	丁丑土
二	乙巳火	辛亥水	己丑土	丁卯木
初	乙未土	辛丑土	己卯木	丁巳火

按,此“八卦六位”的简表,即为惠氏所列出自《火珠林》的“八卦六位图”。惠氏所列以干支五行分属各卦诸爻下,此表阳四宫、阴四宫各卦爻与干支五行相配情况并列,便于明了其法。郭璞说:



“六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事八卦。仰观府察在乎人，隐显灾祥在乎天时，察人事在乎卦，八卦之要始于乾坤，通乎万物”、“吉凶之义始于五行，终于八卦”（《京氏易传》卷下）。京氏这些话表明，他创建诸说的目的，只是在于用来“察人事”。后来形成的《火珠林》及纳甲法，则是从京房诸说中演变出来的。<sup>①</sup>

林忠军兄说：“与纳甲法相同，京氏纳支也由八纯卦扩展到其他别卦之中。具体地说，将某一别卦视为由两个不同的八纯卦内外卦组成，其纳支皆从八纯卦的内外卦。如否卦，是由坤内卦和乾外卦组成，故否卦内卦取坤内卦纳支，外卦取乾外卦纳支。否卦六爻与地支相配自下而上依次为：未、巳、卯、午、申、戌。又如贲卦，是由离内卦和艮外卦组成，故贲卦六爻与地支相配，自下而上依次为：卯、丑、亥、戌、子、寅。其他卦以此类推。关于这一点，我们可以从《京氏易传》得到证明。如《大畜传》云：‘毕宿从位降甲寅，九二大夫应世。’《大畜》为艮宫二世卦，内卦为乾，九二从乾九二纳支，乾九二为寅，故《大畜》九二亦纳寅。又如《噬嗑传》云：‘女宿从位降己未土。’《噬嗑》为巽宫五世卦，内卦为震，外卦为离。《噬嗑》六五当从离六五纳支，离六五为未，故《噬嗑》亦纳未。由此，我们可以推断，后世纳甲筮法干支的排列，出自京氏确定无疑，而宋人所谓《火珠林》之用‘祖于亦房’可信。”

“值得说明的是，京氏易学中纳甲与纳支往往是同时使用，这一点在注释《周易》中尤为明显，如前面讲纳甲、纳支时所使用的例子，皆如此。为了清楚，兹将八卦纳甲与纳支作以图示：

乾	震	坎	艮
——	——	——	——
壬戌	庚戌	戊子	丙寅
——	——	——	——
壬申	庚申	戊戌	丙子
——	——	——	——



① 以上见郭璞《京氏易传导读》，齐鲁书社2002年10月版，第37~40页



壬午 — —	庚午 — —	戊申 — —	丙戌 — —
甲辰 — —	庚辰 — —	戊午 — —	丙申 — —
甲寅 — —	庚寅 — —	戊辰 — —	丙午 — —
甲子 — —	庚子 — —	戊寅 — —	丙辰 — —
坤 — —	巽 — —	离 — —	兑 — —
癸酉 — —	辛卯 — —	己巳 — —	丁未 — —
癸亥 — —	辛巳 — —	己未 — —	丁酉 — —
癸丑 — —	辛未 — —	己酉 — —	丁亥 — —
乙卯 — —	辛酉 — —	己亥 — —	丁丑 — —
乙巳 — —	辛亥 — —	己丑 — —	丁卯 — —
乙未 — —	辛丑 — —	己卯 — —	丁巳 — —

纳支说是京房对象数易学乃至整个易学发展所作的贡献之一。从筮法角度言，纳支法的作用远远超过了纳甲法，纳甲筮法虽名曰纳甲，其实多不用纳甲，更多运用的是易卦纳支及由纳支而建立起来的复杂的五行之间生克、冲合、刑害的关系。可以说，没有纳支，就没有纳甲法，可见纳支在《周易》筮法中的地位。从注经角度言，纳支是象数易学注释《周易》的重要工具。《京氏易传》多采用卦爻纳甲与纳支配合注《易》，后世在京氏纳支启发下而建立的“爻辰说”，成为汉代象数易学的重要内容，所谓‘爻辰说’实质上就是纳支，它在注释《周易》时是其他象数所不能取代的。因





此,研究象数易学,必须重视京房的纳支说。当然,我们也不否认,纳支说本身存在许多牵强的成分以及以纳支为基础建立的筮法具有浓厚的伪科学色彩,这是应该剔除的。”<sup>①</sup>

按,忠军兄所列纳甲纳支图,亦即惠氏所列“八卦六位图”。《火珠林》是占书,用的是源自京房的纳甲法。汉代易家之所谓易学多是要用于占筮的,用干支去配易卦,之所以纳支更具实质意义,因为纳支实际是为了纳五行,纳入五行才能去讲生克、冲合、刑害。这种占法为后世广泛运用,但就今传《周易》经传本文来看,看不出这种方法的使用。所以,这种学问可以视为汉人的学问。用纳甲法注易,因《周易》经传本身不讲这套,故牵强附会是不可避免的。《易传》对《周易》的解说,强调的是人的德智修养和主客观条件及人主观上如何处理人际关系对吉凶结果的影响,寓人道教训于卜筮,而如纳甲法这种东西,是一种公式化的东西,重点不在人道教训,而在推占的结果。两种学问实际还是有区别的。

## 八宫卦次图

### 【原文】

乾	震	坎	艮	坤	巽	离	兑
上为世							
爻不变							
姤	豫	节	贲	复	小畜	旅	困
一世							
遁	解	屯	大畜	临	家人	鼎	萃
二世							
否	恒	既济	损	泰	益	未济	咸



① 林忠军:《象数易学发展史》第一卷,第89~92页。



三世	观	升	革	睽	大壮	无妄	蒙	蹇
四世	剥	井	丰	履	夬	噬嗑	涣	谦
五世	晋	大过	明夷	中孚	需	颐	讼	小过
游魂	用离	用兑	用坤	用巽	用坎	用艮	用乾	用震
归魂	大有	随	师	渐	比	蛊	同人	归妹
	乾							

上为世爻不变

五世变剥

四世变观

三世变否  
下体成坤

二世变遁

一世变姤

张行成曰：“若上九变，遂成纯坤，无复乾性矣。乾之世爻，上九不变，九返于四而成离，则明出地上，阳道复行，故游魂为晋，归魂于大有，则乾体复于下矣。”

震

坎

艮

坤





上世不变 ——	上世不变 ——	上世不变 ——	上世不变 ——
五世变井 ——	五世变丰 ——	五世变履 ——	五世变夬 ——
四世变升 ——	四世变革 ——	四世变睽 ——	四世变大壮 ——
三世变恒 下体成巽 ——	三世变既济 下体成离 ——	三世变损 下体成兑 ——	三世变泰 下体成乾 ——
二世变解 ——	二世变屯 ——	二世变大畜 ——	二世变临 ——
一节变豫	一世变节	一世变贲	一世变复

张行成曰：“若上六变，遂成纯乾，无复坤性矣。坤之世爻，上六不变，六返于四而成坎，则云上于天，阴道复行，故游魂之卦为需，归魂于比，则坤体复于下矣。”

巽 ——	离 ——	兑 ——
上世不变 ——	上世不变 ——	上世不变 ——
五世变噬嗑 ——	五世变涣 ——	五世变谦 ——
四世变无妄 ——	四世变蒙 ——	四世变蹇 ——
三世变益 下体成震 ——	三世变未济 下体成坎 ——	三世变咸 下体成艮 ——
二世变家人 ——	二世变鼎 ——	二世变革 ——
一世变小畜	一世变旅	一世变困

张行成曰：“阴阳相为用，用九以六，故乾之用在离。用六以

九，故坤用在坎。《周易参契》曰：易谓日月（日月合为古文易字。案《说文》云“《秘书》日月为易”是也）。坎离者，乾坤之妙用。二用无爻位，周流行六虚，是故乾坤互变，坎离不动，当游魂为变之际，各能还其本体也（经云：“乾道变化，各正性命。”性命者，坎离也。言乾坤互变，坎离不动，故云各正。坎为性，离为命）。又云：“凡八卦游魂之变，乾坤用坎离，坎离用乾坤，震艮用巽兑，巽兑用震艮，皆为阴阳互用，以至六十四卦。若上爻不变则皆然。是故诸卦皆祖于乾坤，皆有乾坤之性也。其正以坎离为用者，惟乾坤为然，坎离肖乾坤，故用乾坤。”

案乾用离为晋，离用乾为讼，坤用坎为需，坎用坤为明夷，故云乾坤用坎离，坎离用乾坤也。震用兑为大过，兑用震为小过，艮用巽为中孚，巽用艮为颐，故云震艮用巽兑，巽兑用震艮也（若以世变言之，则乾与坤，坎与离，震与巽，艮与兑，两卦阴阳互相为用也）。

【评解】林忠军兄说：八宫说是讲卦序的，通行的《周易》卦序多以《易传·序卦》为准，即起自乾坤，终至既济未济。而《京氏易传》打破了传统的六十四卦排列顺序，采用的是完全不同于《序卦》的卦序。具体地说，将六十四卦分为八宫，每一宫八个卦，以乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑八卦作为本宫卦。其排列的方法，自下而上变化每本宫卦的爻。每变一爻，则为此宫的一卦。变初爻为一世卦，变至二爻为二世卦，变至三爻为三世卦，变至四爻为四世卦，变至五爻为五世卦。变至五爻然后返回再变四爻，为游魂卦，再变四爻以下三爻，复归本宫卦为归魂卦。如乾宫，变乾初爻为姤（一世卦），变至二爻为遁（二世卦），变至三爻为否（三世卦），变至四爻为观（四世卦），变至五爻为剥（五世卦），再变四爻为晋（游魂卦），变四爻以下三爻为大有（归魂卦）。其他宫的排列以此类推。这样，按照乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑排列，然后变化每一宫本宫卦初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、四爻、四爻以下三爻，就开成



了六十四卦的排列顺序(见八宫表)。

八宫表

本宫 世说	乾 ☰	震 ☳	坎 ☵	艮 ☶	坤 ☷	巽 ☴	离 ☲	兑 ☱
一世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二世	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	革 ䷰
三世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四世	观 ䷓	开 ䷪	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

梁按,此表即上所列“八宫卦次图”,配以卦画,则其排列原理更可一目了然。

关于京氏八宫说形成的思想基础,忠军兄将其概括为三点:其一,八宫的排列,起自乾而止于兑,所体现的是《说卦》乾坤父母生“六子”的思想。其二,京氏八宫世魂排列显示了易学中天地人鬼合一的思想,是受启于易学的三才观。(京氏有“四易”的提法:“孔子易云:有四易,一世二世为地易,三世四世为人易,五世六世为天易天,游魂归魂为鬼易。”按,六世当指八宫本卦,惠氏以为“六世”当为“八纯”之误。)其三,京氏八卦排列,集中地显示了八卦相荡、阴阳消长的思想即源自《系辞》“刚柔相推,八卦相荡”和丰卦《彖传》“天地盈虚,与时消息”的思想。<sup>①</sup> 这些概括,揭示了京氏八宫说创建的思想资料来源。当然,其中乾坤父母生六子,长



① 上参见《象数易学发展史》卷一,第78~82页。

次少三男，长次少三女，这对八宫说阴阳各四宫之框架的建立，具有最基本的启示性。就京氏八宫说的思想内涵而言，并没有什么超越《易传》的很有价值的东西。京氏八宫说在易学史上的影响在于它建构了一个周密的占筮体系。尽管象数家也用京氏此说来解说《周易》经传，但这种解说并不为后世正统经学所取，京氏易说的真正影响不在经学而在占术，可以说京氏八宫、纳甲等一套学问对后世江湖占术发展的影响是无人能及的。

## 世应（附游归）

【原文】京房《易积算法》曰：“孔子《易》云，有四易：一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯（八纯俗本作六世讹）为天易，游魂归魂为鬼易。”

《易·乾凿度》曰：“三画成乾，六画成卦。三画已下为地，四画已上为天。易气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上（注云：“天气下降以感地，故地气动升以应天也。”）。初以四、二以五、三以上，此之谓应。”

又云：“天地之气，必有终始；六位之设，皆由上下，故易始于一（易本无体，气变而为一，故气从下生也），分于二（清浊分于二仪），通于三（阴阳气交，人生其中，故为三才），□□□（□□□□□□□□）盛于五（二壮于地，五壮于天；故为盛也），终于上。”

《左传·昭公五年》正义曰：“卦有六位，初、三、五奇数，为阳位也；二、四、上耦数，为阴位也。初与四、二与五、三与上，位相值为相应。阳之所求者阴，阴之所求者阳，阴阳相值为有应，阴还值阴，阳还值阳，为无应。”

干宝《易·蒙卦》注曰：“蒙者，离宫，阴也，世在四。”



《谦·彖》曰：“谦亨。”《九家易》曰：“艮山坤地，山至高，地至卑，以至高下至卑，故谦也。谦者，兑世（五世），艮与兑合，故亨”

《噬嗑》初九：“履校灭趾。”干宝曰：“履校，贯械也。初居刚躁之家（震为躁卦），体贪狼之性（坎为贪狼，震为阴贼，二者相得而行，故云），以震掩巽（巽五世，故掩巽）<sup>①</sup>强暴之男也，行侵陵之罪，以陷履校之刑也。”

《恒·彖》曰：“恒亨，无咎，利贞。久于其道也。”荀爽曰：“恒，震世也。巽来乘之（震三世，下体成巽），阴阳会合，故通无咎。长男在上，长女在下，夫妇道正，故利贞。之于其道也。”

《解·彖》曰：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木甲宅。”<sup>②</sup>荀爽曰：“解者，震世也（二世）。仲春之月，草木萌芽，雷以动之，雨以润之，日以烜之，故甲宅也。”

《益》六三：“王用亨于帝，吉。”干宝曰：“圣王先成民而后致力于神，故王用亨于帝，在巽之宫（三世），处震之象，是则仓精之帝同始祖矣。”

井卦曰：“改邑不改井。”水，殷德也。木，周德。夫井，德之地也。所以养民性命，而清洁之主者也。自震化行，至于五世（震五世井），改殷紂比屋之乱俗，而不易成汤昭假之法度也，故曰改邑不改井。”

《丰》：“亨，王假之勿忧，宜日中。”干宝曰：“丰坎宫阴，世在五，以其宜中而忧其侧也。坎为夜，离为昼，以离变坎至于天位（五为天子），日中之象，殷水德，坎象。昼败而离居之，周伐殷，居王位之象也。勿忧者，劝勉之言也，言周德当天人之心，宜居王位，故宜日中。”

《下系》曰：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。”《九家易》曰：“夬本坤世（五世），下有伏



① 丛书集成初编本误作“异”。

② 通行本《彖传》“甲宅”作“甲拆”。

坤，书之象也（坤为文）。上又见乾，契三象也（乾为金），以乾照坤，察之象也。夬者，决也，取百官以书治职，万民以契明其事。契，刻也。大壮进而成夬（大壮，坤四世，阳进成夬），金决竹木为书契象，故法夬而作书契矣。”

刘禹锡《辨易九六论》曰：“董生述毕中和之语云：《国语》晋公子亲筮之曰：‘渙有晋国，得贞屯悔豫皆八。’按坎二世而为屯，屯六二为世爻，震一世而为豫，豫之初为世爻；屯之二，豫之初，皆少阴不变，故谓之八（两卦至归魂，始变为九）。”

京房《乾传》曰：“精粹气纯，是为游魂。”陆绩曰：“为阴极剥尽，阳道不可尽灭，故返阳道。道不复本位为游魂，例八卦。”

先曾王父朴庵先生《易说》（讳有声，字律和）曰：“硕果不食，故有游归。”

又曰：“阴阳代谢，至于游魂。”《系》云：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”（朴庵先生曰：此《易纬》以游魂为鬼易也）。

《乾·彖》曰：“大明终始。”荀爽曰：“乾起坎而终于离，坤起离而终于坎。离坎者，乾坤之家，而阴阳之府。故曰大明终始。”

家君曰：“乾游魂于火地，归魂于火天，故曰终于离。坤游魂于水天，归魂于水地，故曰终于坎。”

干宝《序卦》注曰：“需，坤之游魂也。云升在天而雨未降，翱翔东西之象也，王事未至，饮宴之日也。夫坤者，地也，妇人之职也。百谷果蓏之所生，禽兽鱼鳖之所托也，而在游魂变化之象，即烹羹脔实以为和味者也。故曰：需者，饮食之道也。”

又《讼卦》注曰：“讼，离之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀（讼主八月），圣人将用师之卦也。”

《随·彖》曰：“刚来而下柔，动而说，随大亨，贞无咎。”荀爽曰：“随者，震之归魂，震归从巽，故大通（震三世，下体成巽，至归魂始复本体）。动爻得正，故利贞，阳降阴升，嫌于有咎，动而得正，故无咎。”

《蛊·彖》曰：“蛊元亨而天下治也。”荀爽曰：“蛊者，巽也。巽







归合震(巽三世至游魂皆震也),故元亨也。盍者,事也。备物致用,故天下治也。”

《姤·彖》曰:“天地相遇,品物咸章也。”荀爽曰:“谓乾成于巽而舍于离。坤出于离,与乾相遇,南方夏位,万物章明也。”《九家易》曰:“谓阳起于,运行至四月。六爻成乾,巽位在巳,故言乾成于巽。既成传舍于离坤,万物皆盛大,从离出,与乾相遇,故言天地遇也。”

家君曰:“乾一世内卦,四世外卦,皆巽也,故言乾成于巽,游魂于火地晋,故言舍于离坤。归魂于火天大有,故言出于离,与乾相遇。又案巽本官,四月卦也。一世内卦,四世外卦,皆乾也,知巽亦成于乾。”

【评解】关于京氏的世应说,林忠军兄说:京氏的世应,是着眼于《周易》六爻关系。由于占筮的需要,必须确立六爻中的主从关系。也就是说,一卦六爻当有一个主爻,这个主爻支配着整个卦,决定这一卦的性质,是卦主。吉凶悔吝,取决于卦主。“定吉凶只取一爻之象”(《京氏易传·姤卦传》)。在京氏看来,卦的卦主就是世爻,有主必有从,从与主爻相对应,称作应爻,应爻是辅助爻,即“主之相者。”那么世应如何确定呢?世爻、应爻的确定完全根据八宫爻变原则。一世卦初爻变,故初爻为世爻,四爻为应爻。二世卦二爻变,故二爻为世爻,五爻为应爻。三世卦三爻变,故三爻为世爻,上爻为应爻。四世卦四爻变,故四爻为世爻,初爻为应爻。五世卦五爻变,故五爻为世爻,二爻为应爻。游魂卦四爻变,故四爻为世爻,初爻为应爻。归魂卦三爻及下以下二爻全变,故以三爻为世爻,上爻为应爻。八纯卦则以上爻为世爻,三爻为应爻。京房又将六爻比附人事,分为六等,以初爻为元士,二爻为大夫,三爻为三公,四爻为诸侯,五爻为天子,上爻为宗庙。由于世应爻的不确定性,社会中的不同等级在《周易》卦中所起作用也有所变化,并形成了一种新的关系。京氏注《姤》云:“元士居世,尊就





卑。……九四诸侯坚刚在上，阴气处下。”《姤》为乾宫一世卦，初爻为世爻，四爻为应爻，故称“元士居世”，“诸侯坚刚在上”，以元士为主，以诸侯为应，有“尊就卑”之义。注《否》云：“三公居世，上九宗庙为应，君子以俟时，小人为灾。”《否》为乾宫三世卦，三爻为世爻，上爻为应爻，以示三公当政，以宗庙辅之，此为政治昏暗之象，故言“君子以俟时，小人为灾。”注《贲》云：“世立元士，六四诸侯为应，阴柔居尊，文柔当世，素尚居高，侯王无累。”《贲》为艮宫一世卦，初爻为世，四爻为应，故有“阴柔居尊，侯王无累”之辞。

京氏的世应说，通过阐发象数规律，以推天道明人事，建立象数占筮的体系。从这个意义上说，京氏这个理论没有多大学术价值。但是，由于京氏这个理论强调了六爻中的主从关系，尤其是主爻问题的提出和他成卦之主说，成为易学史上卦主理论的源头。易学史上魏晋王弼、元吴澄、清李光地等人的卦主理论皆发端于此。从社会意义说，京氏的世应说也适应了当时的政治需要，其作用在于以此作为准则来明王道，正人伦，调节社会政治的秩序。<sup>①</sup>

按，京氏之世应说中世爻与应爻的相对应关系及所谓元士、大夫、公卿、诸侯、天子、宗庙的说法，是受到《易传》的启发，加以发挥构建出来的。《彖传》中就有“刚中而应”的说法，《系辞》中也反复说到“贵贱之等”和“列贵贱者存乎位”。京氏进一步把这些加以改造，创立了整齐完备的占筮体例。京氏的占法，自成体系，用这套说法去解说经文，多不可取。京氏关于爻位贵贱之等的说法，既是对《易传》的继承发挥，也是当时社会关系的折射。不过，这种说法与《易传》还是有所不同的。比如说《系辞》说：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫要存亡吉凶，则居可知矣。”从接下去说的“二与四同功异位”、“三与五同功异位”对中爻特别加以论述来看，《易传》还是看重中爻的作用。京氏世应说则六爻皆可为世爻，为吉凶之主。总的说，京氏这套说法的建立是为

① 以上见《象数易学发展史》卷一，第82~83页





了满足占算方法上的技术要求,虽然也反映了一些社会观念和思维逻辑,但实际“没有多大学术价值”。

## 飞 伏

【原文】朱子发曰:“凡卦见者为飞,不见者为伏。飞,方来也;伏,既往也。《说卦》:‘巽,其究为躁卦。’例飞伏也。太史公《律书》曰:‘冬至,一阴下藏,一阳上舒。’此证复卦初爻之伏巽也(六十卦飞伏,详《京易传》)。”

《唐六典》曰:“凡易用四十九算,分而揲之,凡十八变而成卦。又视卦之八气,王相、囚夷、胎没、体废及飞伏、世应而使焉。”

京房《易传》曰:“夏至起纯阳,阳爻位伏藏,冬至阳爻动,阴气凝地。”

《乾》初九:“潜龙勿用。”《象》曰:“潜龙勿用,阳在下也。”朱子发曰:“《左传》蔡墨曰:在乾之姤曰:潜龙勿用,初九变坤,下有伏震,潜龙也(此与汉易异)。”

《坤》上六:“龙战于野。”荀爽曰:“消息之位,坤在于亥,下有伏乾,其为兼(王弼改作嫌)于阳,故称龙也。”

《睽·象》曰:“说而丽乎明,柔进而上行,得中而应乎刚。”仲翔曰:“刚谓应乾五伏阳,非应二也,与鼎五同义也。”

《鼎·象》曰:“柔进而上行,得中而应乎刚,是以元亨。”仲翔曰:“柔谓五得上中,应乾五刚(亦是伏阳)。巽为进,震为行,非谓应二刚,与睽五同义也。”

《坤·文言》曰:“易曰:履霜坚冰至,盖言顺也。”荀爽曰:“霜者乾之命令,坤下有伏乾,履霜坚冰,盖言顺也。乾气加之,性而(读为能,犹耐也)坚,象臣顺君命而成之。”

又曰:“阴虽有美,舍之以从王事,弗敢成也。”荀爽曰:“六三阳位,下有伏阳。坤,阴卦也,虽有伏阳,含藏不显,以从王事,要待



乾命，不敢自成也。”

《困·象》曰：“君子以致命遂志。”虞仲翔曰：“君子谓三伏阳也。”

案六三戊午火，故云伏阳。

《系辞上》曰：“乐天知命，故不忧。”荀爽曰：“坤建于亥，乾立于巳，阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾为乐天，乾下有伏巽为知命（巽为命），阴阳合居故不忧。”

《系辞下》曰：“龙蛇之蛰，以全身也。”仲翔曰：“蛰，潜藏也，龙潜而蛇藏。阴息初巽为蛇，阳息初震为龙。十月坤成，十一月复生，姤巽在下，龙蛇俱蛰。初坤为身，故以全身也。”

又云：“利用安身，以崇德也。”《九家易》曰：“利用，阴道用也，谓姤时也。阴升上究，则乾伏坤中，屈以求信，阳当复升，安身默处也。”

【评解】元胡一桂于《易学启蒙翼传》中转引项安世所述京房飞伏例曰：“京房于世爻用飞伏法。凡卦见者为飞，不见者为伏。其在八卦，只以相反者为伏。乾见伏坤，皆以全体相反也。至八卦所变世卦则不然，自一世至五世，同以本生纯卦为伏，盖五卦皆一卦所变。至游归二卦，则又近取所从变之卦为伏。如乾一世姤，姤下体巽，飞为巽初辛丑，伏乃用乾初甲子。二世遁，飞遁二丙午，伏乃用乾二甲寅之类，至五世者皆以本卦乾爻为伏者也。自五世复下为游魂卦，剥四变晋，为艮变，其飞为离四己酉，伏为艮四丙午矣。又下为归魂，晋下三爻变为大有，自坤变乾，故飞为乾三甲辰，伏为坤三乙卯矣。二卦皆近即所从变之卦，不用本生纯卦也。”京房解乾卦曰：“六位纯阳，阴象在中。阳为君，阴为臣。阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”故有“复至起纯阳，阳爻位伏藏。冬至阳爻动，阴气凝地”之说。其飞伏说亦被后人用来解释卦爻辞。如荀爽注坤卦曰：“消息之卦，坤位在亥下，有伏乾”（《周易集解》）。





以《京氏易传》所叙六十四卦的飞与伏的关系,可统计为下表。<sup>①</sup>

乾与坤	姤与巽	遁与艮	否与坤	观与巽	剥与艮	晋与离	大有与坤
震与巽	豫与坤	解与坎	恒与巽	升与坤	井与坎	大过与坎	随与巽
坎与离	节与兑	屯与震	既济与离	革与兑	丰与震	明夷与震	师与离
艮与兑	贲与离	大畜与乾	损与损	睽与离	履与乾	中孚与乾	渐与兑
坤与乾	复与震	临与兑	泰与乾	大壮与震	夬与兑	需与兑	比与乾
巽与震	小畜与乾	家人与离	益与震	无妄与乾	噬嗑与离	颐与离	蛊与震
离与坎	旅与艮	鼎与巽	未济与坎	蒙与坎	涣与巽	讼与巽	同人与坎
兑与艮	困与坎	萃与坤	咸与艮	蹇与坎	谦与坤	小过与坤	归妹与艮

关于京房的飞伏说,林忠兄说:民国徐昂将《京氏易传》的飞伏归结为四种例类。他说:

八宫中阴阳相对者互为飞伏。如乾坤相互,震巽相一互,坎离相互,艮兑相互,此一例也。八宫所化生之卦,自一世至五世,前三卦与内卦飞伏,后二卦与外卦飞伏。如乾宫一世姤卦飞伏在内巽,二世遁卦飞伏在内艮,三世否卦飞伏在内坤,四世观卦飞伏在外巽,五世剥卦飞伏在外艮。此又一例也。游魂卦由五世外卦魂复于第四爻。归魂卦由游魂内卦魂返于第三爻,各与为飞伏。如乾宫游魂晋卦九四,由五世剥卦外艮六四爻变来,与艮飞伏。归魂大有卦九三,由游魂晋卦内坤六三爻变来,与坤为飞伏。此第三例也。八宫所辖诸卦世位所当之爻,各与本宫初九爻为飞伏。遁卦隶乾宫二世,世位在六二爻,与乾宫无二爻为飞伏。此第四例也。(《京氏易传笺》卷三)



<sup>①</sup> 此表引自郭璞《京氏易传导读》第47~48页,表中有误,如“损与损”当作“损与兑”,“蒙与坎”当作“蒙与艮。”



京氏的飞伏说,主要是受到孟喜等人的卦气说的启发。根据卦气理论,阳气盛之时,阴气则藏其中;阴气盛之时,阳气则藏其中。京氏注《小畜》云:“夏至起纯阴,阳爻位伏藏,冬至阳爻动,阳气凝地。”将这阴阳互相显藏的理论推广到《周易》六十四卦三百八十四爻之中,就是飞伏说。宋儒朱震提出飞伏说最早见于《说卦》及司马迁的《史记》,京氏飞伏说得之于《说卦》及《史记》。他说:“伏爻何也?曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽艮兑相伏者也。见者为飞,不见者为伏。飞,方来也;伏,既往也。《说卦》巽其究为躁卦,例飞伏也。太史公《律书》曰:冬至一阴下藏上舒,此论复卦初爻之伏巽也。”(《汉上易传》卷一)又说:“其究为躁卦者,巽变成震,举震巽二卦以例余卦。天地万物无有独立者,极则相反终不相离。”以其不可离也。司马迁《律书》曰:“冬至则一阴下藏一阳上舒。京氏论八卦飞伏,虞翻论伏爻,郭璞又论伏爻纳甲,其说皆源于此。”(同上卷九)考《周易》经传,不仅《说卦》,而且卦爻辞皆含有阴阳互藏之义,如乾辞以“龙”喻阳,而坤上六为阴爻而言“龙占于野”,蕴含了阳伏坤阴的思想。《文言》释之云:“阴疑于阳必战,为其嫌于无阳也。”似言阳伏于阴。这说明京氏飞伏说合乎《周易》经传本义。但是《周易》经传,前者为占筮之辞,后者是对前者的解释,根本没有也不可能对飞伏加以明确地说明,更没有提出飞伏的根念。因此将京氏飞伏说归于《说卦》,似乎不妥。而将此说归于司马迁,也没有证据。<sup>①</sup>

按,京氏的飞伏说受到《易传》有关说法的启示,包含了阴阳相互包含、相互联系的观念,这是可以肯定的。但是反过来认为《周易》经传中已有飞伏之例则是没有根据的。也就是说,京氏之说自成体系,其主要意义体现于纳甲筮法中飞神伏神说的运用。若用以解经则妄矣。《周易》本经本就不讲某卦为某月之卦。如坤上六说“龙战于野”,按卦气说坤卦冬十月,所谓伏阳,亦是极微

① 以上见《象易学发展史》卷一,第84~86页。





极弱的，至复才成一阳，如此弱阳与阴如何相战而至“其血玄黄”？按天玄地黄之说，则阴阳各受重创，此与坤十月阴阳二气强弱之势不合。坤《文言》说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄者，天地之杂也。天玄地黄。”疑，是拟。从《文言》的说法看，是说阴拟于阳，这就是说坤阴至上六之盛已与阳相若，那么这里所说的阳也就不是卦气说冬十月尚在孕育之中的似有似无的微弱之阳。所以，飞伏说根据卦气说阳气盛之时，阴气则藏其中、阴气盛之时，则阳气藏中的理论对卦爻辞所作的解释是不足为信的。

## 贵 贱

【正文】《乾凿度》曰：“初为元士（在位卑下），二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙（宗庙，人道之终）。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万民所以为象则也。”

《坤》六三：“或从王事。”干宝曰：“阳降在四（自否来），三公位也。阴升在三，三公事也。”

《讼》上九：“或锡之鞶带。”荀爽曰：“鞶带宗庙之服。三应于上，上为宗庙，故曰鞶带也。”

《师》上六：“大君有命，开国承家。”干宝曰：“《离》上九曰：王用出征，有嘉折首。上六为宗庙，武王以文王行，故正开国之辞于宗庙之爻，明已之受命，文王之德也。”

《解》上六：“公用射隼。”仲翔曰：“上应在三公，谓三伏阳也。”

《损·象》曰：“曷之用，二簋可用享。”荀爽曰：“二簋，谓上体二阴也。上为宗庙，簋者宗庙之器，故可享献也。”

《益》六三：“有孚中行，告公用圭。”仲翔曰：“公谓三伏阳也。三公位，乾为圭（圭，玉也。乾为玉），乾之二，故告公用圭（卦自否



来,故称乾)。”

《巽》上九:“巽在床下。”《九家易》曰:“上为宗庙礼,封赏出军,皆先告庙,然后受行,三军之命,将之所专,故曰巽在床下也。”

《系辞下》曰:“二与四同功而异位。”崔憬曰:“二主大夫位,佐于一国。四主三孤、三公、牧伯之位,佐于天子,皆同有助理之功也。二士大夫位卑,四孤公牧伯位尊,故有异也。”

又云:“三与五同功而异位。”崔憬曰:“三,诸侯之位;五,天子之位。同有理人之功,而君臣之位异者也。”

【评解】以上是惠氏所集《易纬》关于六爻之位贵贱的说法和干宝诸家以爻位贵贱说解易的文字。盖以为关于六爻分为元士大夫等位的说法起于京房,故列于京氏易说之下。关于京氏此说,上面谈世应说时已有涉及。从《易传》的说法来看,爻位有模拟人的社会政治关系,分为贵贱之等之义。但如京氏和《易纬》所说的元士、大夫、三公、诸侯、天子、宗庙的具体说法,则是后人的发挥创造。《系辞》说:“二与四同功而异位,其善不同。二多誉,四多惧,近也。柔之为道不利远者,其要无咎,其用柔中也。三与五同功而异位,三多凶,五多功,贵贱之等也。其柔危也,其刚胜也。”这种说法中的“异位”,虽有“贵贱之等”的意思,但具体不到什么元士、大夫之类。

## 爻 等

【正文】《系辞下》曰:“爻有等,故曰物。”干宝曰:“等,群也。爻中之义,群物交集,五星、四气、六亲、九族、福德、刑杀,众形万类。皆来发于爻,故总谓之物也。”

京房《乾卦传》曰:“水配位为福德(陆绩曰:“甲子水,是乾之子孙。”),木入金乡居宝贝(甲寅木,乾之财),土临内象为父母(甲







辰土，乾父母），火来四上嫌相敌（壬午火，乾宫鬼），金入金乡木渐微（壬申金，同位伤木）。”

京房《易积算法》曰：“孔子曰：八卦，鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻（陆绩曰：天地，即父母也），福德为宝爻（福德，即子孙也），同气为专爻（兄弟爻也）。”

《抱朴子》引《灵宝径》（周秦时书），谓支干上生下曰宝日（原注，甲午、乙巳是也），下生上为义日（壬申、癸酉是也），上克下曰制日（戊子、己亥是也），下克上曰伐日（甲申、乙酉是也），上下同曰专日。又云：“入山当以宝日及义日，若专日者大吉，以制日、伐日、必死。”

《淮南·天文》曰：“子生母曰义，母生子曰保（与宝通），子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困（困，即系也）<sup>①</sup>，以胜击杀，胜而无报；以专从事，而有功；以义行理，名立而不堕；以保畜养，万物蕃昌；以困举事，破灭死亡。”《淮南》之说，与京房及《灵宝经》合。盖周秦以来相传之法，“九师”言《易》，安知不用是为占欤？（师法用辰不用日，故京易止据辰也）

《参同契》曰：“水以土为鬼。”

今占法水以土为官，以火为妻。案《左传》曰：“火，水妃也。”盖从所胜者名之。故郑康成注《尚书·洪范》曰：“木入为金，九妻也。”

《比》六三：“比之匪人。”《象》曰：“比之匪人，不亦伤乎。”干宝曰：“六三乙卯，坤之鬼吏，在比之家，有土之君也。周为木德，卯为木辰，同姓之国也。爻失其位，辰体阴贼（卯木以阴气贼害土，故为阴贼），管蔡之象也。比建万国，唯去此人。故曰：比之匪人，不亦伤王政也。”

《小畜》九五《象》曰：“有孚挛如，不独富也。”《九家易》曰：“有信下三爻也。体巽，故事如。如，谓连接其邻。邻谓四也。五



① 丛书集成本误作“因”。



以四阴作财(卦体木,六四辛未土,乃制爻也,故为财)。与下三阳共之,故曰不独富也。”

《随》初九：“官有渝(此《易经》官爻之明文)，贞吉，出门交有功。”《九家易》曰：“渝，变也，谓阳来居初，德正为震，震为子得土之位，故曰官也。阴阳出门，相与交通，阴往之上，亦不失正，故曰贞吉而交有功。”

先儒皆以随为否上之初，初柔升上，是乾之上九，居坤初为震，坤之初六，升乾上而为兑也。震初庚子水，得坤初乙未土之位，故曰官有渝，水以土为官鬼，官鬼变则吉也。上本阴位，故阴往之上，亦不失正。

《汉书·王莽传》曰：“太后听公卿采莽女，有诏遣大司徒、大司空，策告宗庙。杂加卜筮，皆曰：‘兆遇金水王相(服虔曰：“卜法，横者为土，立者为木，邪向经者为金，背经者为火，因兆而细曲者为水。”孟康曰：“金水相生也。”)。卦遇父母得位(父母者，京房所谓天地爻也。皇后母天下，父母得位，故吉)，所谓康强之占，逢吉之符也。’”

【评解】这是惠氏以占家之所谓六亲说来解《系辞》之所谓“爻有等”。按惠栋所引干宝之说，取义为“群物交集，五星、四气、六亲、九族、福德、刑杀、众形万类”于易“皆来发于爻。”六亲，本指父母、兄弟、妻子。在京氏占法中之六亲指父母、兄弟、子孙、妻财、官鬼。用爻象的这些关系来模拟各种复杂的人事关系，作为推占吉凶的依据。古人的观念，妻为夫所有，与男人所据有的财物同类，故妻财同类。官与鬼都是能管人的，故为同类。惠栋所引京房《乾卦传》和陆绩注的说法，是说乾初九所纳为子水，据五行之金生水，乾为金，故乾金生之水为子孙爻。乾九二纳寅木，乾金克寅木，为妻财，取妻财受制于主人之义。乾九三纳辰土，辰土生乾金，故为父母爻。乾九四纳午火，午火克乾金，为官鬼，取官与鬼能制人之义。乾之九五纳申金，于五行同为金，故为兄弟。京氏没有说





到上爻，按京氏纳支说乾上九所纳为戌土，土生金，此爻亦父母爻。如此乾的六爻配以六亲便是：

戌土——父母

申金——兄弟

午火——官鬼

辰土——父母

寅木——妻财

子水——子孙

惠氏所引京房《易积算法》说的“八卦，鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻”，如惠注所言，天地即父母，福德即子孙，同气即兄弟。鬼为系爻，鬼即官鬼。财为制爻，财即妻财。其名曰“义”、“宝”、“专”、“制”、“系”（困义），可能与下面惠氏所引《淮南子》那节讲五行生克的文字有关，是取其义而有所改造，移植到占法的六爻之名上来。

“《周易》六十四卦三百八十四爻皆可以六亲示之。由此，在京氏那里，一个囊括天下万事万物的庞大的亲属符号系统被建立起来，取代了筮占中日益暴露出破绽的《周易》的文字系统，完成了汉代由焦氏开始的筮法变革。这从《周易》筮法的发展来说，是一个里程碑。而以其体系自身说，它的建立主要依赖于八宫说和五行说，其中尤以后者为重要。”<sup>①</sup>就《周易》学术史的意义上看，“京氏所创建的这套理论，具有筮占功能，很快被方技末流所接受而流传于民间，成为他们推算吉凶的新工具，因此对中国学术文化的发展没有多大价值。但是透过其神秘的外衣，可以发现，京氏在创造这套理论时所运用的关于五行的逻辑是那么严密，在推理过程中所表现出的思维是那么成熟，这在当时是空前的，它反映了汉初人们的认识和思维所达到的水平，这很值得我们去研究和发掘。”



① 《象数易学发展史》卷一，第101～102页。

按，虽说是一套占筮体系，但是构建一套如此复杂完备的东西，确非易事，从中还是可以看出汉初人们的思维水平的。不过，在《周易》学术史上，总是有学者将类似这种汉人的东西同《周易》经传的内容混为一谈。比如说上面惠栋在随卦初九爻辞“官有渝下”注曰“此《易经》官爻之明文。”可以说简直就是把苍蝇说成是大象，只是经文中有一个“官”字，怎么就能与京氏那样一套复杂的系统等同起来？从来源上说，京房这套东西可能已在民间有个酝酿过程。据《汉书》记载：“京房受《易》梁人焦延寿，”“至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸家说皆祖田何（孔子易学六传）、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异党，焦延受独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”<sup>①</sup>据此，则焦京之类的占学于战国邹衍五行学说盛行之后可能已于民间有所酝酿，但从可靠的文献迹象上看，这种学问是经京房之手才真正建立起来的。这种学问本非经学，源自江湖，又归于江湖，可谓适得其所。

## 贞 悔

【原文】《尚书·洪范》曰：“曰贞曰悔。”又云：“卜五占用（句），二衍忒（句）。”郑氏曰：“二衍忒谓贞悔也。”

《左传·僖九年》曰：“秦伯伐晋，卜徒父筮之，其卦遇《蛊》曰：蛊之贞风也；其悔山也。”

《晋语》曰：“公子亲筮之曰：尚有晋国，得贞《屯》悔《豫》，皆八。”<sup>②</sup>韦照曰：“震在《屯》为贞，在《豫》为悔。”

京氏《易传》曰：“静为悔，发为贞。”

《唐六典》曰：“凡内卦以为贞，朝占用之；外卦以为悔，暮占用

① 《汉书·儒林传》。

② 丛书集成本误作“人”。



之。”

胡氏炳文曰：“乾上九，外卦之终，曰有悔，坤六三，内卦之终，曰可贞。贞悔二字，岂非发诸卦之凡例欤。”

【评解】这是惠氏所集矣于贞悔两个概念含义的说法。《洪范》所言，说的是卜法。《左传》、《国语》所言，说的是筮法。筮法中贞悔分别指内外卦。京房的说法是说因内外卦在占算中的性质特点以为例，胡炳文也是说以乾坤两卦观之贞悔是一种易例。



## 易汉学卷五 京君明易下

### 五行

【正文】京房《易积算法》曰：“寅中有生火（孟康曰：“南方火，火生于寅，盛于午。”），亥中有生木（东方木，木生于亥，盛于卯），巳中有生金（西方金，金生于巳，盛于酉），申中有生水（北方水，水生于申，盛于子。”《诗纬含神雾》曰：“集微揆著，上统元皇，下序四始，罗列五际。”《摧灾度》曰：“建四始五际而八节通。”《汎历枢》曰：“午亥之际为革命，卯酉之际为改正，辰在天门，出入候听。亥，水始也；寅，木始也；巳，火始也；申，金始也。”），丑中有死金（孟康曰：“丑，穷金也。”），戌中有死火（戌，穷火也），未中有死木（未，穷木也。《说文》曰：“五行，木老干未。”），辰中有死水（辰，穷水也），土兼于中（此即后世术家长生诀之先河也。长生诀有十二辰，见《唐六典》）。

《淮南子·天文》曰：“凡日甲刚乙柔，丙刚丁柔，以至于癸。木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。故五胜生一，壮五，终九。”

案《乾凿度》言物有始有壮有究，即生一壮五终九之说。

高堂隆《议腊用日》云：“王者各以其行之盛而祖，以其终而





腊。水始于申，盛于子，终于辰，故水行之君，以子祖，以辰腊。火始于寅，盛于午，终于戌，故火行之君，以午祖，以戌腊。木始于亥，盛于卯，终于未，故木行之君，以卯祖，以未腊。金始于巳，盛于酉，终于丑，故金行之君，以酉祖，以丑腊。土始于未，盛于戌，终于辰，故土行之君，以戌祖，以辰腊。”

博士秦静《议易》曰：“坤为土，土为西南，成德在未，故大巍以未祖。”戌者，岁终日穷之辰，不宜以为岁初祖祭之行始也。《易》曰：坤利西南得朋，东北丧朋。丑者土之终，故以丑腊。终西复始，乃终有庆，宜如前，以未祖丑腊（《通典》四十四）。

翼奉上封事曰：“北方之情，好也。好行贪狼，申子主之（孟康曰：“水性触地而行，触物而润，多所好，故多好则贪而无厌，故为贪狼也。”）。东方之情，怒也。怒行阴贼，亥卯主之（木性受水气而生，贯地而出，故为怒。以阴气贼害土，故为阴贼也。贪狼必待阴贼而后动，阴贼必待贪狼而后用，二阴并行，是以王者忌子卯也），《礼经》避之，《春秋》讳焉（李奇曰：“北方，阴也，卯又阴贼，故为二阴。王者忌之不举乐。”张晏曰：“子刑卯，卯刑子，相刑之日，故以为忌。”）。南方之情，恶也。恶行廉贞，寅午主之（孟康曰：“火性炎猛，无所容受，故为恶。其气精专严整，故为廉贞。”）。西方之情，喜也。喜行宽大，巳酉主之（金之为物，喜以利刃加于万物，故为喜。利刃所加无不宽大，故曰宽大也），二阳并行，是以王者吉午酉也。《诗》曰：吉日庚午。上方之情，乐也。乐行奸邪，辰未主之（上方谓北与东也，阳气所萌生，故为上。辰，穷水也。未，穷木也。《翼氏风角》曰：“木落归本，水流归末，故木利在亥，水利在辰，盛衰各得其所，故乐也。水穷则无隙不入，木上出穷则旁行，故为奸邪。”）。下方之情，衰也。衰行公正，戌丑主之（下方谓南与西也。阴气所萌，故为下。戌，穷火也。丑，穷金也。《翼氏风角》曰：“金刚火强，各归其乡，故火刑于午，金刑于酉。酉午，金火之盛也。盛时而受刑，至刑穷无所归，故曰衰也。火性无私，金性方刚，故曰公正。”）。辰未属阴，戌丑属阳，万物各以



其类。”

《五行休王论》(《御览》)曰:“立春,艮王,震相,巽胎,离没,坤死,兑囚,乾废,坎休。立夏,巽王,离相,坤胎,兑没,乾死,坎囚,艮废,震休。立秋,坤王,兑相,乾胎,坎没,艮死,震囚,巽废,离休。立冬,乾王,坎相,艮胎,震没,巽死,离囚,坤废,兑休”(《唐六典》:以王相、囚死、胎没、休废,为卦之八气)。

王充《论衡》所载略同。又云:“王之冲,死。相之冲,囚。王相冲位,有死囚之气也。”京房《易占》曰:“夏至离王,景风用事,人君当爵有德,封有功。立秋坤王,凉风用事”此与《休王论》之谊正合。

《淮南·坠形》曰:“木壮,水老,火生,金囚,土死。火壮,木老,土生,水囚,金死。土壮,火老,金生,木囚,水死。金壮,土老,水生,火囚,木死。水壮,金老,木生,土囚,火死。”

《太玄》曰:“五行用事者王,王所生。相,故王废。胜王囚,王所胜,死。”

【评解】以上惠氏所辑文献,内容皆与京氏五行说相关。关于京氏五行说,林忠军兄将其归纳为三点:

一是将五行引入《周易》,视《周易》卦爻皆由五行构成。虽然《说卦》曾将坎离之象定为水火,乾象定为金,巽象定为木,但没有明确地以五行去划分八卦。从保留下来的汉代易学资料看,系统地谈易卦与五行的关系当始于京房。据京氏之意,八卦之五行为:乾兑为金,坤艮为土,坎为水,离为火,震巽为木。由此,六十四卦皆可视为由五行构成。如《渐》土巽下艮,可视为上木下土。京氏注《渐》云:“上木下土,风入艮象。”《家人》上巽下离,可视为上木下火。京氏注《家人》云:“火木分形,阴阳得位。”《未济》上离下坎,可视为上火下水。京氏注《未济》云:“水火二象,坎离相纳受性。”

不仅如此,易卦六爻由于与十二支相配,也可视为五行。十







二支配五行,寅卯为木,巳午为火,申酉为金,亥子为水,丑辰未戌为土。依照这样的理论,六爻纳支,实际是纳五行,如乾卦自初至上爻依次为子水、寅木、辰土、午火、申金、戌土,坤卦自初至上爻依次为未土、巳火、卯木、丑土、亥水、酉金,六十四卦三百八十四爻皆可视为由五行构成,从而形成了卦爻的五行之象。也正是在这个意义上,京氏提出了《周易》“吉凶之义,始于五行,终于八卦”,“八卦分阴阳六位,五行光明四通”的论断。

二是吸收了五行生克学说。生克,多指爻与爻所属地支相生相克。而地支相生相克,归根到底还是由其中的五行生克决定的。京氏云:“六爻交通,至于六卦阴阳相资相返,相克相生。”(《京氏易传·晋卦传》)这里所说相克相生即此意。在此基础上,他又使用了“冲”的概念,说明五行对立相克。他说:“建子阳生,建午阴生,二气相冲,吉凶明矣。”(《京氏易下》卷)此以阴阳二气产生,说明子午相冲。冲,指相向对立。《山海经·海外北经》云:“有一蛇首冲南方。”郭璞注云:“冲,犹向也。”因相间对立,故从性质上讲也含有克制之义。“所谓冲者,克在其中矣。”(徐昂《京氏易传笺》卷三)京氏注《无妄》云:“上金下木,二象相冲。”(《京氏易传》卷中)此是说《无妄》卦上乾为金,下震为木,无论以时节还是以方位,金与木皆相对,且金克木,故言二象相冲。京氏将这种相冲理论运用到地支中,十二支也存在着相冲关系,如子午相冲、丑未相冲、寅申相冲、卯酉相冲、辰戌相冲、巳亥相冲。从时节言,每一支代表一个月,故两两相对。从十二支代表五行看,又有克制之义,如子午水克火,寅申金克木,丑未虽为二土,但为冬水之中土、未为夏火之中土,水克火,故丑未相冲,辰戌相冲相同。这样,《周易》爻与爻之间由于纳支而存在着一种相冲关系。根据这一理论,八纯卦乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑,六爻所属地支皆相冲。如:

乾	离
戌——	巳——
申——	未——





午——	酉——
辰——	亥——
寅——	丑——
子——	卯——

从乾卦纳支看，初四两爻子午相冲，二五两爻寅申相冲，三上两爻辰戌相冲。从离卦纳支看，初四两爻卯酉相冲，二五丑未相冲，三上两爻亥巳相冲。除了八纯卦外，还有《无妄》上乾下震，其纳支同于乾卦，《大壮》上震下乾，也同于乾卦纳支，六爻也相冲，故这十卦被一些筮书称为“六冲卦。”

在京氏看来，五行还有一种与“冲”相反的关系，称为“合”，凡五行之间相生者可以称为“合”。京氏注《咸》卦云：“土上见金，母子气合。”《咸》上兑，下艮，兑为金，艮为土，故言“土上见金”；土生金，土为母，金为子，故言“母子气合。”此“合”指相生，别外《蹇》注、《家人》注等，其中所谓“合”皆属此类。凡五行相交者可称为合。京氏注鼎云：“火居木上，二气交合。”《鼎》上离下巽，离为火，巽为木，木生火。又《鼎》二五两爻，二为阳，五为阴，阳本应当在五，阴本应当在二，而今阳在二，阴在五，故“二气交合”。此“合”既指相生，又指相交。京氏注《泰》所谓“金土二气交合”类同，不同的是《泰》乾金本在土而今在下，坤土本在下而今在上，故金土相生而相交。凡五行相同者可称为“合”。京氏注《益》云：“阴阳二木合。”此“合”指五行相同，《益》上巽下震皆为木，故称“合”。凡五行同居者可称为“合”。京氏注《睽》云：“金火二运合土宫。”《睽》上离火，下兑金，本相克，但因同居而属艮宫，艮为土，故也称“合”。京氏注《旅》云：“火土同宫，二气合应。”此说《旅》上艮土，下离火，且同居而属离宫，故言“合”。由此可见，京氏所谓的“合”是指五行之间相生、相比、相同、相交的关系。

关于十二支之合，《京氏易传》虽未涉及，然按后世纳甲筮法





多言“合”，而纳甲法又祖于京氏。<sup>①</sup>又案京氏善占验，故京氏恐也言十二支“合”。根据后世的纳甲筮法，地支之合情形如下：子丑合土，寅亥合木，卯戌合火，辰酉合金，巳申合水，午未合土，因六爻纳支，故六爻之间也有合的关系。凡六爻相合者，称为“六合卦”。民国年间徐鼎曾就这一问题作过论述：“惟内外二象乾坤，或坤震，或坎兑，或离艮，皆阴阳相重之卦，如泰、否、豫、复、节、困、贲、旅等是也”（《京氏易传笺》卷三）。徐氏所列这些卦，皆为六合之卦，如否卦：

戌——  
 申——  
 午——  
 卯——  
 巳——  
 未——

《否》初四两爻未合，二五两爻巳申合，三上两爻卯戌合。这就是地支之合。当然，在筮法中的“合”比较复杂，此因着重学术，故将更多的筮法运用省略不谈。

五行中除了冲、合外，还有刑。所谓刑，是指刑害、制约。据《卜筮正宗》、《增删卜易》载，有“三刑”：寅刑巳，巳刑申；子刑卯，卯刑子；丑戌相刑，未辰相刑，又辰午酉亥自刑。京氏注《未济》云：“受刑见害，气不合也。”按照纳支法，《未济》六爻自下而上依次为寅、辰、午、酉、未、巳。从内外卦看，坎水值子，离火值午，子午相冲。而从六爻看，初爻寅与上爻巳相刑，二爻辰与五爻未相刑，故言“受刑见害。”京氏注《咸》云：“吉凶随爻，受气，出则吉，刑则凶。”《咸》六爻纳支为：初爻为辰，二爻为午，三爻为申，四爻为亥，五爻为酉，上爻为未。初爻辰与上爻未相刑，而且六爻中午酉亥与



① 林注：张行成云：“《火珠林》之用祖京房。”（《元包数总义》）。朱熹云：“纳甲乃汉焦贛、京房之学。”（《朱子语类》卷六十六）。

建候午酉亥自相刑。《咸》建候“始戊午至癸亥”，即午、未、申、酉、戌、亥。徐昂云：“京氏言刑则凶，六爻中午酉亥与建候午酉亥自相刑也。”（《京氏易传笺》卷二）以上就是京氏所谓的刑。由此证明了筮法中关于刑的说法及其运用皆源于京房。

其三，将五行的态势引进易学中。如前面所言，五行有五种态势，生、壮、老、囚、死。五行间这五种态势相互联系，如木壮，水老，火生，金囚，土死；火壮，木老，土生，水囚，金死。五行的生、壮、老、囚、死五种态势是由五行之间的生克关系决定的，如木壮，水生木，故水老；木生火，故火生；金克木，故金囚；木克土，故土死。由于四时与五行相对应，故五行在一年四季中也表现不同的态势。现列表示之如下：

状 态 四 季	五 行					
		木	火	土	金	水
春		旺	相	死	囚	休
夏		休	旺	相	死	囚
秋		死	囚	休	旺	相
冬		相	死	囚	休	旺
四季		囚	休	旺	相	死

旺，指盛壮；相，指生扶；休即死。五行在四季中表现出的不同态势，也是由于时令所表示的五行生克决定的，当令者旺，令生者相，生令者休，克令者囚，令克者死。京氏以王、相（或生）、休、破、废表示五种态势，如京氏注《履》云：“休王相破，资益可定吉凶也。”注《益》云：“四时运转，六位交分，休废旺生。”五行不仅于四季中可以表现不同的态势，而且在一年十二月中亦可表现出不同的态势，以地支示之，则有生有死，京氏云：

寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水，丑中





有死金，戌中有死火，未中有死木，辰中有死水，土兼于中。  
(《京氏易传》卷下)

徐昂释云：“火长生在寅而死于酉，墓于戌也；木长生在亥而死于午，墓在未也；金长生在巳而死于子，墓在丑也；水长生于申而死于卯，墓在辰也；土居中央，而通于四时，其生死与水同位。”后世所说的五行生、旺、墓、绝恐怕也出于此。

以上三点，是京氏关于五行说的主要理论，这些理论的价值主要表现在用于注释经文，即以五行及其关系作为一种易象注解《周易》卦爻辞。关于这一点，从《京氏易传》的内容可以得到明证。这对于东汉以后的象数易学有很大的启发作用。另一方面，运用这些五行理论构筑筮法体系，使之成为筮占的工具。换言之，就是运用五行的关系断吉凶福祸。如京氏说：“于六十四卦遇王则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。”（《京氏易传》卷下）京氏五行说对后世影响至深。从易学发展言，五行说成为易学的一个重要内容。汉以前，易被概括为阴阳之说，《庄子·天下》云：“易以道阴阳。”而汉以后，尤其孟、京易学产生后，易被概括为阴阳五行之学。司马迁说过：“易著天地阴阳四时五行，故长于变。”（《史记·自序》）由此可见，京氏的五行学说对象数易学的发展和完善作出了很大贡献。同时，应当看到，京氏易学中的五行说，从当时看，其实质也是易学与自然科学的结合，以此注释《周易》，应当说是易学的进步。当然，京氏的五行说是服务于汉代的神学体系的，且其理论本身也不乏主观成分，这是由于社会历史条件及人们的认识决定的，故对京氏的五行说当持正确的态度。<sup>①</sup>

梁按，以惠栋所辑录的有关说法看，忠军兄说汉以前易被概括为阴阳之说，汉以后尤其是孟、京易学之后，易被概括为阴阳五行之学，这是学界普遍认可的说法。也就是说，先秦以儒家《易传》



① 以上见《象数易学发展史》，第92~99页。

为代表的易学是不讲五行生克这一套的，这些东西的真正形成，应是以孟、京易学为标志的，这意味着，就所谓易学而言，正如清人所云：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟、京而说始异”，“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京。”<sup>①</sup>清人所说的言《易》主“阴阳灾变”的“灾变”，即以五行相克理论来推占灾异的学问。也就是说，汉人如京房之学的用五行生克说去注《周易》，可以视为汉人之学，而不可误信其说为《周易》经传所有之义。就《周易》的占术而言，《易传》所述筮法中看不出汉人讲的这套五行生克与吉凶关系的意思，汉人的这套占术比《易传》所述的筮法更为细密完备，但这种东西不是先秦《周易》占术的本来面目。至于京房引五行生克说入易占，主要是为了解决一些具体的占筮技术问题，从而建起其完备的占筮体系，京房这套东西的主要影响也就是它被后世占算家所广泛运用。

## 占 验

【正文】《易纬·辨终备》曰：“鲁人商瞿使向齐国，瞿年四十，今后使行远路，畏虑恐绝无子。夫子正月与瞿母筮，告曰：‘后有五丈夫子。’子贡曰：‘何以知？’子曰：‘卦遇大畜，艮之二世，九二甲寅木为世，六五景（讳丙为景）子水为应，世生，外象生，象来爻生，互内象艮，别子应有五子，一子短命。’颜回云：‘何以知之？’‘内象是本，子一艮变为二丑、三阳爻五，于是五一子短命。’‘何以短命？’‘他以故也（有缺误）。’”

《系辞下》曰：“凡《易》之情近而不相得，则凶或害之。”《朱子语类》曰：“凶或害之，如《火珠林》占法，凶神动与世不相关，不能为害，惟是克世则为害。”

① 皮锡瑞：《经学通论》卷一，涵芬楼影印本，第20页。



《汉书·西域传》：“武帝诏曰：古者卿大夫与谋，参以蓍龟，不吉不行。乃者匈奴缚马前后足，不详（祥）甚哉！《易》之卦得大过，爻在九五，匈奴困败。公车方士、太史治星望气及太卜蓍龟，皆以为吉，匈奴必破。今计谋卦兆皆反，谬。程舜俞集筮法，师春曰：大过，木兆卦也。外克内，应克世之兆，所以败也。”

案：大过，震游魂，故云木兆卦，五动又成震，初六辛丑，土乃震之财，故云外克内。然大过九四，丁亥水也，而受制于辛丑之土，九四立世，初六为应，故云应克世。当时诸臣以汉为内卦，以匈奴为外卦，故皆云吉而实反，谬也。

干宝《晋纪》曰：“陆抗之克步阐，皓意张大，乃使尚广黄筮并天下，遇同人之颐。对曰：吉，庚子岁，青盖当入洛阳。”

案：颐，巽游魂也，六四丙戌主世，初九庚子为应，震为木，故云青。盖朱子发曰：“庚子，震初爻也。震，少阳数七。”凤皇元年至天纪四年春三月，吴入晋，实七年。

《南史》曰：“梁大同中同泰寺灾，帝召太史令虞履筮之，遇坤、履，曰：‘无害。其《系》曰：西南得朋，东北丧朋，安贞吉。《文言》曰：东北丧朋，乃终有庆。’帝曰：‘斯魔也’。酉应见卯，金来克木，卯为阴贼（用翼奉语），鬼而带贼，非魔何也（案坤上六癸酉立世，六三乙卯为应，故曰酉应见卯）。’”

邱说《三国典略》曰：“北齐赵翅辅和明易善筮，有人父疾，辅和筮之，遇乾之晋，告之以吉。退而谓人曰：乾为父天，变魂而升于天，能无死也？果如其言。”

梁元帝《金楼子自叙》曰：“初至荆州卜雨，聊附见首末。孟秋之月，亢阳日久，月旦虽雨，俄尔便晴。有人曰：谚云，雨月额，千里赤。盖旱之征也。吾乃端策拂蓍，遇动不动。既而言曰：庚子爻为世于金，七月建申，申子辰，又三五合，必在此月，五日庚子，果值甘雨。余又以十七日筮，于时云卷金翘，日辉合璧，红尘暗陌，丹霞映峙，谓亢阳之势，未淫膏泽。筮遇坎之比，于是辄蓍而叹曰：坎者，水也。子爻为世（坎上九，戊子水），其在全，今夜三更，平地上有



水，称之为比，其方有甘雨乎？欣然有自得之志（宋本《御览》七百二十八）。”

后汉司徒鲁恭引《易》曰：“有孚盈缶，终来有它吉。”言甘雨满我之缶，诚来有它而吉已。元帝以此有甘雨本此。

又曰：“姚文烈善龟卜，谓余曰：‘此二十日将雨，其在虞渊之时，’余乃筮之，遇谦之小过。既言曰：‘坤艮二象，俱在土宫，非直无雨，乃应开霁。’俄而星如玉李，月上金波，雾生犹谷，河带似带。余乃欣然（七百二十八）。”

【评解】以上是惠氏所辑见于文献的古人以五行、世应为占的实例和惠氏之案语解说，以见京氏易说在实占中运用之情形。其中《易纬》所记孔子之筮的内容实不可信，这倒不是说孔了不曾有过占筮的行为，而是孔子所用占法之世应五行之类，没有文献证据证明孔子时已然存在。从今传孔子《易传》或者说先秦儒家《易传》所记来看，是没有京氏易这套东西的。《易纬》中说到汉人易说时，多借孔子之口言之，是不可信以为真的。关于《易纬》产生之年代，古人已有不同说法，如东汉张衡，以为起于西汉哀平之际。宋人邢云路于《古今律历考》中以为《易纬》可能早于京氏之说。《易纬》内容情形复杂，需要深入研究。不过，就惠氏所引《辨终备》的内容来看，其说当在京房之后。

## 京氏占风雨寒温

【原文】《汉书·天文志》曰：“月为风雨，日为温寒。”

王充《论衡》曰：“《易》京氏布六十四卦于一岁中，六日七分。一卦用事，卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒，寒温随卦而至。”

《汉书·京房传》曰：“房治易，事梁人焦延寿。延寿字贛，其







说长于灾变，分六十四卦更值日用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之犹精。”

《易·乾凿度》曰：“太初者气之始。”郑康成注云：“太初之气，寒温始生也。”

郑康成注《易通卦验》曰：“春三月，候卦气者，泰也，大壮也，夬也，皆九三上六（朱子发曰：“坎九五上六，泰；震初九六二，大壮；震六三，夬。”）。夏三月，候卦气者，乾也，姤也，遁也，皆九三上九（震九四六五，乾；震上六、离初九，姤；离六二九三，遁）。秋三月，候卦气者，否也，观也，剥也，皆六三上九（离九四六五，否；离上九、兑初六，观；兑九二六三，剥）。冬三月候卦气者，坤也，复也，临也，皆六三上六（兑九四九五，坤；兑上六，坎；初六，复；坎九二六三，临）。”

魏《正光历》曰：“九三应上九，清静微温，阳风。九三应上六，绛赤（绛，一作降），决温，阴雨。六三应上六，白浊微寒，阴雨。六三应上九，鞠尘决寒，阳风。诸卦上有阳爻者阳风，上有阴爻者阴雨。”

《易纬·稽览图》曰：“有实无貌，浊道人也。有貌无实，佞人也。”康成注曰：“有寒温，无貌浊清静（与净通），此贤者浊仕于不肖君也。有貌浊清静，无寒温，此佞人以便巧仕于世也。”

孟长卿说《易》本于气，而后以人事明之。风雨温寒，气也。道人佞人，以人事明之也。

京房上封事曰：“臣前以六月言遁卦不效（效，见也），法曰：道人始去，寒，涌水为灾。至其七月，涌水出。臣弟子姚平谓臣曰：房可谓知道，未可谓信道也。房言灾异，未尝不中。今涌水已出，道人当逐死，尚复何言。”

案：遁，六月辟卦也。道人有寒温，无貌浊清静，道人去。佞人来，有貌浊清静而无寒温，是以辟卦不效。当温反寒，而有涌水之灾。

郎顗上便宜七事曰：“去年已来，兑卦用事，类多不效。《易



传》曰：有貌无实佞人也，有实无貌，道人也。寒温为实，清浊为貌。今三公皆令色足恭，外厉内荏，以虚事上，无佐国之实，故清浊效而寒温不效也。是以阴寒侵犯消息。占曰：日乘则有妖风，日蒙则有地裂，如是三年，则致日食，阴侵其阳，渐积所致。立春前后温气应节者，诏令宽也，其后复寒者，无宽之实也。”

《史记》言绛侯东阳侯两人言曾不能出口，此有实无貌者也。嗇夫喋喋利口捷给，此有貌无实者也。

京房上封事曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚。到五十分，蒙气复起，此陛下欲正消息，杂卦之党，并力而争，消息之气不胜。彊弱安危之机，不可不察。己丑夜有还风，尽辛卯，太阳复侵色，至癸巳，日月相薄，此邪气同力而太阳为之疑也。”孟康注曰：“诸卦气以寒温不效，后九十一日为还风。还风，暴风也。风为教令，言正令还也。”

京房《易传》曰：“潜龙勿用，众逆同志，至德乃厥，潜异风（初九坤之复，坤乱于上，故众逆同志。乾阳隐初，故至德乃潜。坤为土，风属土，故厥异风）。其风也，行不懈，物不长，雨小而伤（阳息至二体兑，兑为泽，故雨小。为毁折，故伤）。政悖德隐兹为乱（坤反君道故为乱），厥风先风不雨（消息无坎，故先风不雨）。大风暴起，发屋折木。守义不进，兹为眚，厥风与云俱起，折五谷茎。臣易上政，兹谓不顺，厥风大焱发屋。赋敛不理，兹谓祸，厥风绝经纬（坎离为经，震兑为纬，绝经纬，四时不正也）。止即温，温即虫。侯专封（侯卦也），兹谓不统，厥风疾，而树不摇，谷不成。辟不思道利（辟卦也），兹谓无泽，厥风不摇木，旱无云，伤禾。公常于利（三为三公），兹谓乱，厥风微而温，生虫蝗，害五谷。弃正作淫，兹谓惑，厥风温，螟虫起，害有益人之物。侯不朝（侯卦），兹谓叛，厥风无恒，地变赤而杀人。”

郎顗诣阙拜章曰：“今立春之后，火卦用事，当温而寒，违反时节。”

《易纬·稽览图》曰：“侵消息者，或阴专政，或阴侵阳。”康成



注云：“温卦以温浸，寒卦以寒侵。阳者，君也。阴者，臣也。专君政事，亦阴侵阳也。”

《参同契》曰：“君子居室，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦月；谨候日辰，审察消息，纤介不正，悔吝为贼（忧悔吝者存乎介。介，纤介也）。二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪，二分纵横，不应漏刻，水旱相伐，风雨不节，蝗虫涌沸，群异旁出（皆卦气悖乱之征）。”

郎顗《七事》曰：“今春当旱，夏必有水，以六日七分候之可知。”

樊榘修华岳碑曰：“风雨应卦，滋润万物。”

《东观汉记》曰：“沛献王辅善京氏易。永平五年，京师少雨，上御云台，自卦以《周易林》占之。其繇曰：‘蚁封六户，大雨将（一作时）至。’上以问辅，辅上书曰：‘蹇，艮下坎上。艮为山，坎为水，山出云为雨。蚁穴居，知雨将至，故以蚁为兴’（《御览》十卷，又七百二十卷）。”

《周易集林杂（一作象）占》曰：“占天雨否，外卦得阴为雨，得阳不雨。其爻发变，得坎为雨，得离不雨。巽化为坎，先风后雨。坎化为巽，先雨后风（《御览》、《初学记》）。”

《易通卦验》曰：“乾得坎之蹇，则当夏雨雪（《御览》十二卷）。”

【评解】这是惠氏所辑与京房卦气说相关的一些文献，其中有些在介绍孟喜卦气说时已用过。从这些相关文献的内容来看，卦气说是用来占算的，可占天气，可占人事。按汉人卦气说的天人感应理论，卦气不效或者说节气不正，以至天气的某些征候和情形，都与人事相关，如《京氏易传》所说的“赋敛不理兹谓祸，厥风绝经纬。”

就史书所记情况来看，京房的卦气说与孟喜的六日七分说大体是一致的。我们知道，孟氏的卦气说以坎、离、震、兑为四正卦，





余六十卦卦主六日七分，合周天之数。内辟十二，谓之消息，辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。《汉书·五行志》引京房《易传》说：“方伯分威，厥妖牡马生子。”薛赞《汉书》注云：“京房谓方伯卦，震兑坎离也。”据此，则京房卦气说亦以坎、震、离、兑四正卦为方伯。又据《汉书·京房传》记，房上封事所云“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也”等说法来看，京房这种卦气占法所用的占算体系当即孟氏六日七分说的系统，即据前人解说，“太阳”，“太壮辟卦也，乾九用事，故云太阳”；“太阳侵色，杂卦干消息也”，“晋，九卿也；解，三公也，皆杂卦”。按惠栋所举六日七分图和虞翻所列十二月卦及魏《正光历》以及干宝注乾六爻的说法，大壮皆在二月。京房此上封事正在建昭二年二月。元人胡一桂从八宫卦的角度讲到京房的消息卦：“一世卦阴主五月，一阴在午也。阳主十一月，一阳在子也。二世卦阴主六月，二阴在未也。阳主十二月，二阳在丑也。三世卦阴主七月，三阴在申也。阳主正月，三阳在寅也。四世卦阴主八月，四阴在酉也。阳主二月，四阳在卯也。五世卦阴主九月，五阴在戌也。阳主三月，五阳在辰也。八纯上世阴主十月，六阴在亥也。阳主四月，六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同，归魂三世与三世卦同。”<sup>①</sup>按，胡氏此说，十二消息之大壮(䷡)正当“阳主二月，四阳在卯”。此亦可证前人关于京房建昭二年二月之上封事的解说是有根据的，京房上封事中所用之法正与孟喜六日本分说相合。有学者曾据胡氏此说考京氏易与孟氏易之不同，并作两者的消息对照表，以为“惠栋考京房易和孟喜易有许多共同处。月建都是十一月建子，说明都反映夏历历法。对应卦名四月为十月为坤亦同。余卦名正相反，然卦次序相同”<sup>②</sup>。梁按，惠栋所列孟喜六日七分图十二消息卦的排法是：十一月子复、十二月丑临、正月寅泰、二月卯大壮、三月辰夬、四月巳

① 胡一桂：《周易启蒙翼传·外篇·京氏易传》。

② 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社1997年版，第222页。





乾、五月午姤、六月未遁、七月申否、八月酉观、九月戌剥、十月亥坤。京房的卦气当然还有别的说法,但就胡一桂所述来看,与惠栋所列图式的排法是一致的。胡氏说“一世卦阴主五月,一阴在午也。阳主十一月,一阳在子也”,这明明是说一世卦复卦一阳生于十一月,配以十二支之子,一世卦姤卦一阴生于五月,配以十二支之午,与孟氏六日七分图排法合若符节,怎么能说“余卦名正相反”呢?也就是说,据胡氏此说法,京氏的这种十二消息卦与十二支、十二月相配的方法与孟氏六日七分说相同。将复卦列在五月而反将姤卦列于十一月,这正与胡氏说法原意相反。

据文献来看,京房还有一种类似孟喜六日七分说又与之有所不同的以六十四卦与一年之日相配的讲卦气的方法。孟喜的六日七分说虽亦用六十四卦,但其坎、震、离、兑四正卦只主四时,并不参与配一年三百六十五又四分之一日,此实乃以六十卦配一年之日数,故卦主六日分。京氏的这种方法则以包括四正卦的六十四卦皆具体参与配一年之日,故有学者称之为“六十四卦卦气说”。<sup>①</sup>这种方法见于东汉王充的《论衡》和《新唐书》。《论衡·寒温》云:“《易》京氏布六十四卦于一岁之中,六日七分一卦用事。”《新唐书》载僧一行《卦议》说得较具体:“京氏又以卦爻配期之日,坎、离、震、兑,其用事自分至之首,皆得八十分日之七十三,颐、晋、井、大畜皆五日十四分,余皆六日七分。”这是说,四正卦主二至二分,各为八十分之七十三日,颐、晋、井、大畜四卦分居四正卦之前,各为五日十四分,其余卦仍均为六日七分。

据文献记载来看,京房以易卦配二十四气的方法还有另外一种。这种方法与《汉书》所反映出的方法差别很大。这种方法是以震、兑、坎、离、巽、艮六卦配二十四气。其法六卦各取初、四两爻,每爻各主二气,其结构是六卦十二爻主二十四气。这种方法见于《京氏易传》:“立春正月节在寅,坎卦初六,立秋同用。雨水正



① 郭璞:《京氏易传导读》,第40~42页。



月中在丑，巽卦初六，处暑同用。春分二月中在亥，兑卦九四，秋分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，震宫九四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。”<sup>①</sup>这是说，坎初六爻主立春、立秋，六四爻主立夏、立冬，巽初六爻主雨水、处暑，六四爻主小满、小雪；震初九爻主惊蛰、白露，六四爻主芒种、大雪；兑九四爻主春分、秋分，初九爻主夏至、冬至；艮六四爻主清明、寒露，初六爻主小暑、小寒；离九四爻主谷雨、霜降，初九爻主大暑、大寒。这种以六卦十二爻配二十四气的具体技术，显然与孟喜的六日七分术有很大不同，有学者称之为“气乘卦”说。<sup>②</sup>京氏这种卦气说是为了适应其将十二支纳入易卦系统以用于占算的需要而创造的。正如林忠军兄所言“京氏的卦气说是建立在纳支的理论基础上，有着自己的特色”<sup>③</sup>的。关于京房卦气学理论体系的矛盾，忠军兄指出：“京氏的卦气理论虽出自孟喜，但多与孟氏理论不同，不仅有许多观点相异，更重要的是京房在阐述卦气理论时，所运用的易学和历法等方面的知识要比孟氏丰富得多，而且对卦气理论的说明细致而具体。从这个意义上说，京氏的卦气理论是对孟氏的发展和超越。同时，也正是由于这个原因，即其体系构造的细致、具体，而使其理论出现矛盾，如四正卦二十四节气与六卦二十四节气的矛盾，建候与十二消息卦的矛盾，建候积算与纳支的矛盾，等等，没有按照同一个标准，站在同一角度来构建卦气理论。出现这种情况，是由于两方面原因决定的：一是《周易》筮占的复杂性。为了达到《周易》预测的目的必须建立和完善《周易》的筮法体系，只有这样才能运用自如，有问必答。因此，

① 《汉魏丛书·京氏易传卷下》。

② 郭璞：《京氏易传导读》，第40~42页。

③ 林忠军：《象数易学发展史》，第80~90页。





《周易》筮法包含的知识越多,越有利用运用,伸张程度就越大,因而京氏卦气理论包含了许多不协调的观点。二是《周易》与历法的不同一性。《周易》和历法毕竟是两个不同领域、不同学科,将两种不同类型的知识糅合在一起,而且是那么具体和细微,难免会出现一些破绽。”<sup>①</sup>

梁按,就京氏以风雨寒温为占的方法来说,是得自其师焦延寿,其占法并非《周易》的占法,这种占法的本质是以自然现象来占人事,不过是借用了一些《周易》的名目和道理,所谓卦气不效,不过是说节气不正,实际与《周易》没什么实质联系。《礼记·月令》即以气候来预言灾异,并不借助于易卦。我们说以风雨寒温为占不是《周易》本来的占法,倒不是说《周易》的占法就灵,是在说卦气占法是在《周易》筮法之后发生的。用风雨寒温来占人事吉凶,其理论原理是与五行生克学说相关的天人感应论,这种理论的问题在于它所建立的事物之间的联系是虚假的。天之雨暘,与人的道德之间没有什么直接联系。时至今日,有学者在讲“天人合一”时,仍认为人的美好愿望和道德可以对自然发生作用,据说这是有日本学者的试验为证的。古人说的“天人合一”中,包含强调人与自然和谐的意思,也包含了天人感应的思想。所谓天人感应,实际是以万能的上帝存在为前提的,如能用科学试验来证明,已不是古人所谓天人感应了。而所谓人的道德情感对自然的作用,迄今是无法被普遍证明的。不仅卦气学的以风雨寒温为占的方法,可说所有包括《周易》的筮法和后来衍生出的占法,其符号系统和占筮方法实际都与将要发生的人事和气候没有什么真实的联系,<sup>②</sup>对各种占筮方法之所以可能是灵验的理由说明,最后都要依赖于古老的天人感应说。



① 林忠军:《象数易学发展史》,第106~107页。

② 参见梁韦弦《汉易卦气学研究》之第十章“汉易卦气学价值的现代认识”之第四节“关于《周易》的占筮原理及《周易》之生命力的认识。”

## 蒙 气

194

清人易学二种：惠棟《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解

【原文】《易·蒙·象》曰：“初筮告，以刚中也。再三渎，渎则不告。”渎，蒙也。荀爽曰：“再三，谓三与四也。乘阳不敬，故曰渎。”渎不能尊阳，蒙气不除，故曰渎蒙也。

《易纬·稽览图》曰：“日食之比，阴得阳，蒙之比也（比音庇），阴冒阳也。”康成注云：“蒙气也，比非一也。邪臣谋覆冒其君，先雾从夜昏起，或从夜半，或平旦。君不觉悟，日中不解，遂成蒙，君复不觉悟，下为雾也。”

郎顗曰：“《易内传》曰：久阴不雨，乱气也，蒙之比也。蒙者，君臣上下相冒乱也（《后汉书》本传）。”

京房上封事（建昭三年二月朔）曰：“辛酉以来，蒙气衰去，己卯臣拜太守，乃辛巳蒙气复乘卦，<sup>①</sup>太阳侵色，此上夫覆阳而上意疑也。”

房至陕，复上封事曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。”孟康曰：“分一日为八十分，分起夜半，是为戊子之日，日在己酉而蒙也，蒙常以晨夜，今向中而蒙起，是臣党盛，君不胜也。”

《后汉书》黄琼上疏顺帝曰：“间者以来，卦位错缪，寒燠相干，蒙气数兴，日暗月散，原之天意，殆不虚然。”

京房《易传》曰：“有晚、蒙、雾。雾，上下合也。蒙如尘云。臣私禄及亲，<sup>②</sup>兹谓罔辟（辟卦，君也），厥异蒙，其蒙称大温，已蒙起，日不见。行善不清于上，兹谓作福，蒙，一日五起五解。辟不下谋，臣辟异道（臣指杂卦），兹谓不见，上蒙下雾，风三变而俱解。立嗣

① 《丛书集初编》和《清经解续编》本“乘”作来，“卦”属下读。与前“辟卦杂卦”引文异。前者同《汉书》。

② “蒙如尘云”与“臣私禄及亲”间有节略。





子疑，慈谓动欲（继嗣不定），蒙赤，日不明，温而民病。德不试，兹谓主寇臣天（君情寇，用人不以次第为天），蒙起而白。君乐逸人，兹谓放，蒙，日青，黑云夹日，左右前后过日。公不任职（公卦），兹谓怙禄，蒙三日，又大风五日，蒙不解。利邪以食，兹谓闭上，蒙大起，白云如山行蔽日。公惧不道，兹谓蔽（一作闭，下同）下，蒙大起，日不见，若雨不雨，至十二日解（两卦），而有大云蔽日。禄生于下，兹谓诬君，蒙微而小雨，已乃大雨。下相攘善，兹谓盗明，蒙黄浊。下陈功求于上，兹谓不知，蒙微而赤，风鸣条，解复蒙。下专刑，兹谓分威，蒙而日不得明。大臣厌小臣，兹谓蔽，蒙微，日不明，若解不解，大风发，赤云起蔽日。众不恶恶，兹谓蔽，蒙，尊卦用事（孟康曰：“尊卦，乾坤也。”臣瓚曰：“京房谓之方伯卦，震兑坎离也。”师古曰：“孟说是。”），三而起，日不见。漏言亡喜，兹谓下厝（千各反），蒙微，日无光，有雨，云雨不降。废忠惑佞，兹谓亡，蒙，先天清而暴蒙，微而日不明。有逸民，兹谓不明，蒙，浊夺日光。公不任职，兹谓不恤。蒙白，三辰止，则日青，青而寒，寒必雨。忠臣进善君不试，兹谓遏，蒙，先小雨，雨已蒙起，微而日不明。惑众在位，兹谓覆国，蒙微而日不明，一温一寒，风扬尘。知佞厚之，兹谓庠，蒙甚而温。君臣故弼（弼，相戾也），兹谓悖，厥灾风雨雾，风拔木，乱五谷，已而大雾。庶正蔽恶，兹谓生孽灾，厥异雾。此皆阴云之类云。”

【评解】这是惠栋所辑汉人以蒙气为占的一些相关说法，属于汉人所谓灾异之异，与以风雨寒温为占同是以气候天象为象而推占人事的一类方法，应属卦气学之类。因蒙气与日之关系密切，故由文献所记来看，其推占人事多与君臣关系有关。



## 世卦起月例

【原文】胡一桂《京易起月例》曰：“一世卦，阴主五月，一阴在



午也；阳主十一月，一阳在子也。二世卦，阴主六月，二阴在未也；阳主十二月，二阳在丑也。三世卦，阴主七月，三阴在申也；阳主正月，三阳在寅也。四世卦，阴主八月，四阴在酉也；阳主二月，四阳在卯也。五世卦，阴主九月，五阴在戌也；阳主三月，五阳在辰也。八纯上世，阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。游魂，四世所主，与四世卦同。归魂，三世所主，与三世同。”

于宝注《蒙·象》曰：“蒙者，离宫，阴也。世在四，八月之时，阴阳布德，荠麦并生（阳胎于酉仲），而息来在寅（息，消息），故蒙于世为八月，于消息为正月卦也（四世卦，阴主八月）。”

又注《比·象》曰：“比，坤之归魂也。亦世于七月，而息来在巳，义与师同也（三世卦，阴主七月）。”

【评解】郭彧释胡一桂《周易启蒙翼传》所述京房易起月例云：我们把《京氏易传》乾宫八卦所言建候之始与坤宫八卦建候之终的地支标记于八宫世系表下，即可知胡一桂所言京房起月例之说之由来。

本宫	一世	二世	三世	四世	五世	六世	游魂	归魂
乾	姤	遁	否	观	剥	坤	晋	大有
建支	始午	始未	始申	始酉	始戌	始亥	始卯	始寅
始候	芒种	大暑	立秋	秋分	寒露	小雪	春分	立春
世月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	二月	正月
坤	复	临	泰	大壮	夬	乾	需	比
建支	终子	终丑	终寅	终卯	终辰	终巳	终酉	终申
终候	大雪	大寒	立春	春分	清明	小满	秋分	立秋
世月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	八月	七月

很明显，这一起月例是按照孟喜十二月卦而来的。“阳生于子，阴生于午”是把十二月卦布成卦气圆图的根本“理论”，京房即使称之为辟卦，在《京房易传》的著作中也不会违背这一根本理论。所谓“一阴在午”是姤卦，“一阳在子”是复卦；“二阴在未”是





遁卦，“二阳在丑”是临卦；“三阴在申”是否卦，“三阳在寅”是泰卦，“四阴在酉”是观卦，“四阳在卯”是大壮卦；三阴在戌“是剥卦”，“五阳在辰”是夬卦；“六阴在亥是坤卦；六阳在巳”是乾卦。“游魂四世所主与四世卦同”和“归魂三世所主与三世同”，则是乾宫游魂与归魂和坤宫四世卦与三世同；坤宫游魂与归魂和乾宫三世卦与四世卦同。

如果我们把上面的表制成圆图，则更能形象地表明世月与建候的关系。从地支配月和所属二十四节气来看，《京氏易传》中所言世月和建候，其中两宫之十二辟卦所属之月与孟喜十二月卦是一样的。与其“建子生阳，建午生阴”说相符合。并非如有的学者所说：“京房的这种起月说，不仅同卦象不符，亦同一年节气的变化相矛盾，表现了逻辑思维的混乱。”（朱伯崑《易学哲学史》第一卷）如果胡氏所言卦之阴阳，是以乾宫八卦为“阳”，坤宫八卦为“阴”，那么他可以说错了。月支与节气是固定的不变的，从京氏所言“建候”的终始来看，并没有逻辑上的错误。游魂卦游离出本卦，而后又归回。如果上世坤卦始小雪，游魂晋卦游离始春分，而归魂卦比则又归回终立秋。民国徐昂《京氏易传笺》曰：“乾宫姤、遁、否、观、剥五卦建月，皆以卦气所值之月为始，坤宫复、临、泰、大壮、夬五卦建月，皆以卦气所值之月为终。如姤卦气值五月午，建始庚午起；复卦气值十一月子，建月至庚子终，是也。”尽管徐氏没有说出乾坤两宫上世卦的建月始终，然而他所言十辟卦的建位是正确的。我们要以这一考证来理解胡一桂的京房“起月例”说。<sup>①</sup>关于乾坤两宫变卦的世月之外，余下六宫卦的世月与建候，郭书都有详细解说。有兴趣的读者可与朱伯崑先生的《易学哲学史》第一卷的有关内容一并参看。

京氏的建候说和积算说，总的说都是为了将干支纳入易卦，由此将五行纳入易卦，以为推占吉凶的技术手段。林忠军兄说：“根



① 以上见郭璞《京氏易传导读》，第18~20页。

据徐昂的考证，京氏的建候与孟氏卦气虽然不同，但有相一致的地方，乾宫姤、遁、否、观、剥五卦建月，皆以卦气所值之月为始，坤宫复、临、泰、大壮、夬五卦建月，皆以卦气所值之月为终，是也（《京氏易传笺》卷三）。京氏八纯卦建候与纳支则不同。表现在京氏纳支，八纯卦在阴爻纳阴支，阳爻纳阳支，而建候是阴阳杂取，自世爻起依地支顺序纳支。而且在京氏纳支中只有乾震两卦相同，而在建候中，‘乾震同在子，坎艮同在寅，坤巽同在午，离兑同在申。’”梁按，就京房所建立起的庞大复杂的占筮体系而言，可以肯定还是不简单的，可心反映当时人们的思维水平的状况，但诚如我们上面曾引过的忠军兄之见，为了构造复杂细致的占筮体系，或者说为了占算时对各种复杂问题做出解释，京氏易学的内容就不免在理论上或技术上有相互矛盾的问题存在，它肯定不是天衣无缝的。

## 卦身考

【原文】震六二：“震来厉。”干宝曰：“六二木爻，震之身也，得位无应，而以乘刚为危。”

案震为木爻，六二庚寅，亦木也，故曰震之身。然则乾之九四，壬申金，坎巽离之上爻，戊子水，辛卯木，己巳火，兑之九五，丁酉金，皆身之也。坤艮有二身（坤初六乙未、六四癸丑，艮初六丙辰、六四丙戌，皆土也），所未详也。

《洞林》曰：“义兴郡丞叔宝得伤寒疾，积日危困，令卦，得遁之姤。其《林》曰：卦象出墓气冢囚（艮为乾墓，世主丑，故卜时五月，申金在囚），变身见绝鬼潜游（身在丙午，夏入辛亥在五月），爻墓充刑鬼煞俱（壬戌鬼墓，而初六为戌刑，刑在占，故言充刑。五月白虎在卯，与月煞并也）。卜病得此归蒿丘，谁能救之坤上牛（以下爻见丑为牛，亥为子，能扶身克鬼之厌，虎煞上令伏不动），若依



子色吉之尤(巽主辛丑,丑为白虎金色。复征以和解,鬼及虎煞皆相制也)。”

案丙午,世也。注云:“身在丙午夏,是以世为身也。”辛亥,子也。丙午变从之,午本鬼也,变以扶身,可以伏鬼。

《洞林》曰:“杨州从事慎曜伯妇病,其兄周产武令吾作卦,得蹇。身在戌土,与坎鬼并,卦中当有从东北田家市黑狗,畜之以代人任患(《御览》九百六)。”郭《洞林》又以世为身(详本书)。

案:蹇,说宫,阴也。世在四。戌土,谓九五戌戌土。此世在四者,以五为身,与干宝异。坎鬼者,六二丙午火,兑之鬼变。又互坎,故云与坎鬼并。云东北田家市黑狗畜之以代人任患者,艮东北之卦,蹇从观来,观坤为田,二为家,观巽为近市,坤为黑,艮为狗,故云东北田家市黑狗身在戌,戌亦狗也。故云畜之以代人任患。景纯之说,犹是汉学。

【评解】这是惠氏所辑关于卦身的不同说法及惠氏的解释,意在说明占法中的卦身说当属汉易之内容。

## 以钱代著

【原文】《仪礼·土冠礼》曰:“筮与席所卦者。”郑注云:“所卦者,所以画地记爻。《易》曰:六画而成卦。”贾疏曰:“筮法依七八九六之爻而记之,但古用木画地,今则用钱(古谓三代,今谓汉以后)。以三少为重钱,重钱则九也。以三多为交钱,交钱则六也。两多一少为单钱,单钱则七也。两少一多为坼钱,坼钱则八也”。案《少宰》曰:“卦者在左坐,卦以木”。故知古者画卦以木也。

《唐六典》曰:“凡易之策四十有九。”注云:“用四十九算,分而揲之,其变有四:一曰单爻,二曰坼爻,三曰交爻,四曰重爻。凡十八变而成卦。”案此,则揲著亦用交、单、重、坼之说。





胡一桂《筮法变卦说》：“平庵项氏曰：以京易考之，世所传《火珠林》者，即其法也。以三钱掷之，两背一面为坼，即两少一多，少阴爻也。两面一背为单，即两多一少，少阳爻也。俱面为交，交者坼之聚，即三多，老阴爻也。俱背为重，重者单之积，即三少，老阳爻也。盖以钱代蓍，一钱当一揲。此后人务径截以趋卜肆之便，而本意尚可考。”

唐于鹄《江南曲》曰：“众中不敢分明语，暗掷金钱卜远人。”

《朱子语类》（六十六卷）曰：“今人以三钱当揲蓍，此是以纳甲附六爻。纳甲乃汉焦贛京房之学。”又云：“南轩家有真蓍，云破宿州时得之。”又曰：（南轩语）“卜易卦以钱，以甲子起卦，始于京房。”

【评解】这是惠栋所辑说明后世以金钱代蓍的文字，说明掷钱法与古时以木画地记爻之法的关系和“卜易卦以钱，以甲子起卦”始于京房。

## 《火珠林》

【原文】张行成《元包数总义》曰：“杨子云《太玄》，其法本于《易纬》卦气图，卫先生《元包》，其法合于《火珠林》。卦气图之用，出于孟喜《章句》。《火珠林》之用，祖于京房。”

又云：“《火珠林》以八卦为主，四阴对四阳，所谓天地定位，山泽通气，风雷相薄，水火不相射。其于《系辞》，则《说卦》之义也。”

《朱子语类》曰：“鲁可几曰：‘古之卜筮，恐不如今日所谓《火珠林》之类否？’曰：‘以某观之，恐亦自有这法。如《左丘》所载，则支干纳者配合之意，似亦不废。如得屯之比，既不用屯之辞，亦不用比之辞，却自别推一法，恐亦不废道理也。’”

又曰：“《火珠林》犹是汉人遗法。”

又曰：（七十七卷）“伊川说，未济，男之穷，为三阳失位，以为



斯意得之成都隐者，见张钦夫说。伊川之在洛也，方读《易》。有箍桶人以此问伊川，伊川不能答。其人云：三阳失位，《火珠林》上已有。伊川不曾杂书。”

又曰：（六十六卷）“《易》申言帝乙归妹、箕子明夷、高宗伐鬼方之类，皆疑当时帝乙、高宗、箕子曾占得此爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也。如《汉书》：‘大横庚庚，余为天王，夏启以光’，亦是启曾占得此爻。《火珠林》亦如此。”

陈振孙《书目题解》曰：“今卖卦者，掷钱占卦，尽用此书。”

季本曰：“《火珠林》者，出于京房，而为此书者不知何人。”

《因学纪闻》曰：“纳甲之法，朱文公谓今所传京房占法见于《火珠林》，是其遗说。”

【评解】以上是惠栋所辑有关《火珠林》与京房易的说法，主要是说《火珠林》所用纳甲筮法源自京房。其中朱熹说《周易》卦爻辞说的“帝乙归妹、箕子明夷、高宗伐鬼方之类，疑皆当时帝乙、高宗、箕子曾占得此爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也”是关于《周易》卦爻辞之形成的一种重要的观点。不过，朱熹推测说据《左传》所记占例看，纳甲纳音之类的方法恐是卜筮古法，这种观点还是没有什么切实根据的。他说“如云得屯之比，既不用屯之辞，亦不用比之辞，却自别推一法，恐亦不废道理也”，关于《左传》所记筮例，学者们已有一些考述研究，其所用之辞，有学者以为本非《周易》。关于《左传》所记筮例的研究，尚有待新材料的发现和研究的深入，但朱熹的说法尚不能确证当时已有纳甲纳音之类。





# 易汉学卷六 郑氏周易爻辰图

十二月爻辰图



十二月爻辰图

清人易学二种：惠棟《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解





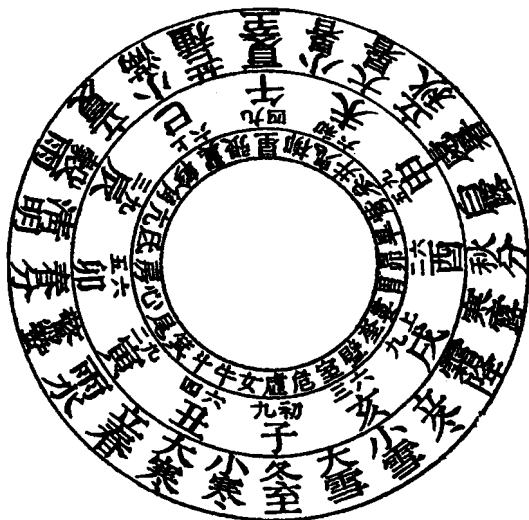


【原文】《周易·乾凿度》曰：“乾阳也，坤阴也，并如而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六（康成注云：“贞，正也。初爻以此为正。次爻左右者，各从次数之。”）。坤贞于六月未（乾坤，阴阳之主。阴退一辰，故贞于未），右行，阴时六，以顺成其岁。岁终从于屯蒙（岁终，则从其次，屯、蒙、需、讼也）。”又云：“阴卦与阳卦同位者，退一辰，以未为贞，其爻右行，间时而二治六辰”（阴阳同位，阴退一辰，谓左右交错相避）。棟案：《乾凿度》之说，与十二律相生图合。郑于《周礼·太师》注云：“黄钟初九也，下生林钟之初六，林钟又上生太簇之九二，太簇又下生南吕之六二，南吕又上升姑洗之九三，姑洗又下生应钟之六三，应钟又下生蕤宾之九四，蕤宾又上升大吕之六四，大吕又下生夷则之五，夷则又上生夹钟之六五，夹钟又下生无射之上九，无射又上生中吕之上六。”韦昭注《周语》云：“十一月黄钟，乾初九也，十二月大吕，坤六四也；正月太簇，乾九二也；二月夹钟，坤六五也；三月姑洗，乾九三也；四月中吕，坤上六也；五月蕤宾，乾九四也；六月林钟，坤初六也；七月夷则，乾九五也；八月南吕，坤六二也；九月无射，乾上九也；十月应钟，坤六三也。”郑氏注《易》，陆绩注《太玄》，皆同前说。是以何妥《文言》注，以初九当十一月，九二当正月，九三当三月，九四当五月，九五当七月，上九当九月也。宋儒朱子发作十二律图，六二在巳，六三在卯，六五在亥，上六在酉，是坤贞于未而左行，其误甚矣。今作图以正之，并附郑氏易说于后。

## 爻辰所值二十八宿图



清人易学二种：惠棟《易汉学》王夫之《周易大象解》评解



爻辰所值二十八宿图

右图朱子发云：“子寅辰午申戌，阳也，乾之六位。未巳卯丑亥酉（此亦误，当云未酉亥丑卯巳，所谓右行阴时六也），阴也。坤之六位，位之升降，不违其时，故曰大明终始，六位时成。”栋案：康成注《月令》云：“正月宿直尾箕，八月宿直昴毕，六月宿直鬼（又云：六月宿直东井），九月月宿直奎，十月宿直营室。”又云：“卯宿直心房（二月），申宿直参伐（七月）。”又注《季冬》云：“此月之中，日历虚危。”《参同契》曰：“青龙处房六兮，春花震东卯，白虎在昴七兮，秋芒兑西酉，朱雀在张二兮，[正阳]离南午。”①又云：“含元

① 《丛书集成初编》本《清经解读编》本无“正阳”二字，林忠军《象数易学发展史》第一卷所附《易汉学》据《四库》本补。



盛危，播精于子。”皆与图合。若以日所历言之，则右行而周二十八舍。《明堂月令》所谓“孟春之月，日在营室”是也。与此不同。

【评解】关于郑玄的爻辰说忠军兄有专门的论述。爻辰说产生于西汉初，盛行于东汉。所谓爻辰说是将历法中的地支纳入《周易》六十四卦中。具体说，即按照一定的原则把《周易》三百八十四爻配以地支，每爻配一支，然后值以星象音律。东汉经学大师郑玄就是倡导和运用爻辰说的重要人物。他继承了西汉遗留下来的爻辰说，通过嫁接改造，将其说引进注释《周易》卦爻辞中。郑氏这一做法，对于象数易学发展来说，是积极的，有意义的。然而却引起了易学界很大震动，有的易学家（包括一些象数易学家）视郑氏爻辰说为易学“别传”，非易学正宗而不予理睬，甚至大动干戈，进行抨击。如魏晋王弼以老庄解《易》，剥落包括爻辰在内的各种象数思想，唐孔颖达撰《周易正义》黜郑存王。同时代李鼎祚《周易集解》虽博采已佚的象数易，独不取郑氏爻辰。清焦循更视郑氏爻辰为“谬悠非经义”（《易图略》）。几经摧陷，郑氏爻辰说在易学领域失传，幸而在一些注疏《周礼》、《礼记》、《诗经》的著作中被引用才得以保存。经过宋代朱震、王应麟，清代惠栋、钱大昕、张惠言、何秋涛等人扶微起废，溯本求源，阐明义例，而使郑氏爻辰说发扬光大。

根据现有的材料来看，郑氏爻辰说是建立在乾坤生六十四卦这一思想的基础上的。《易传》曾指出：“乾坤，其易之门邪。”（《系辞》）郑玄本于此，把乾坤十二爻辰看做产生《周易》其他六十二卦三百七十二爻辰的根本。郑玄认为，乾坤十二爻配十二辰（地支），代表了十二个月，其配法如下：

乾	坤
戌——九月	巳——四月
申——七月	卯——二月
午——五月	丑——十二月



辰——三月

亥——十月

寅——一月

酉——八月

子——十一月

未——六月



从上图不难看出，郑氏乾坤十二爻辰是按这样的规律排列的：乾坤十二爻与十二辰错杂相配。乾六爻自下而上，依次为子、寅、辰、午、申、戌，从月份看，乾六爻代表一年中的单（奇）月，即十一月、一月、三月、五月、七月、九月。坤六爻自下而上，依次为未、酉、亥、丑、卯、巳，从月份上看，坤六爻代表了一年中的双（偶）月，即六月、八月、十月、十二月、二月、四月。在郑氏看来，这就是《易纬·乾凿度》所谓：“乾，阳也；坤，阴也。并如交错行，乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月未，右行，阴时六，以顺成其岁。”

郑氏关于乾坤十二爻与十二辰的排列，并不是随意的杜撰，而是有着内在的根据。这种爻辰说反映了人们对自然变化的认识。乾始于子，坤始于未，说明了自然界阴阳二气的产生。按照汉代人们对阴阳二气产生的认识，阳气产生在十一月，阴气产生在六月。《汉书·律历志》曰：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，……六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，裨之于未。”其实，根据古人确切的说法，阳气产生于子（十一月），阴气产生于午（五月）。即阴气最盛的十一月，开始产生阳气，在阳气最盛的五月产生阴气，即“建子阳生，建午阴生”。（《京氏易传》卷下）因阴避讳开始，故阴气产生不用午（五月），而以未（六月）为正。郑注《易纬·乾凿度》说：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北”，“阴气始于巳，生于午，形于未，阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”若从易学言之，是因子午相冲，“若在冲也，阴则退一辰”，（郑注《易纬·乾凿度》）故乾初爻开始于子，坤初爻开始于未（而不开始于午），乾坤两卦自初爻到上爻，分别表示随着月份的递增，阴阳二气由微到著的变化。

郑氏以此为甚基础，将《周易》其他卦的爻辰看作是由乾坤十二爻派生出来的。故逢阳爻从乾爻所值，逢阴爻从坤爻所值。如





《困》九四为阳爻从《乾》九四为午,《明夷》九三为阳爻从《乾》九三为辰,《泰》六五为阴爻从《坤》六五为卯,《坎》上六为阴爻从《坤》上六为巳。这样,一个以自然科学为背景,以乾坤十二爻辰为轴心的爻辰大系统被立起来。这就是郑氏爻辰说的最主要内容。<sup>①</sup>

惠栋所作《十二爻辰图》和针对宋人朱震有关郑玄爻辰说所作的考证,纠正了朱氏理解的错误。关于郑氏爻辰说与京氏易和《易纬》爻辰说的联系和区别,忠军兄于其所著《象数易学发展史》卷一中亦有较详说明,有兴趣的读者可以参阅。京房主要将爻辰运用于纳甲筮法中,《易纬》以爻辰解说《易传》中的大衍筮法,而郑氏则以爻辰配以星象注释《周易》卦爻辞。关于郑氏以爻辰说解弊之弊,前人已有论述。孔颖达说:“先儒以为九二当太簇之月,阳气见地。则九三为建辰之月,九四为建午之月,九五为建申之月,为阴气始杀,不宜称‘飞龙在天’。上九为建戌之月,群阴既盛,上九不得吉。与时皆极,于此明阳气仅存,何极之有?先儒此说于理稍乘。”(《周易正义》)《续修四库全书提要》云:“以爻辰之说无与于经者,固矫枉过正;而欲强经义以从爻辰,亦皮傅之学。”按,爻辰之学生产于汉代,固为《周易》本经制作时之所无,其实“无与于经”,而以爻辰解经虽或有巧合者,实皆“欲强经义以从爻辰”,乃牵强附会之学。汉人的爻辰说,作为研究汉人的知识和认识的资料是没问题的,但若据以解经,则张冠李戴矣。

郑氏易(康成以爻辰说《易》,其书已亡,  
间见于唐人《正义》者,采以备考。)



【原文】《坤·文言》曰:“阴疑于阳,必战,为其嫌于阳(王弼

① 以上见林忠军《象数易学发展史》卷一,第151~153页。

俗本阳上有“无”字)也。”注云：“谦读如群公谦之谦。古篆作立心，与水相近，读者失之，故作谦(《诗正义》所引有讹字，今改正)。谦，杂也(字书无训谦为杂者。古训之亡，其来久矣)。阴谓此上六也，阳谓今消息用事乾也。上六为蛇(上六在巳)，得乾气，杂似龙(《诗正义》。《系辞》曰：“观鸟兽之文。”陆绩曰：“谓朱鸟、白虎、苍龙、玄武，四方二十八宿经纬之文。))。”

《比》初六：“有孚盈缶。”注云：“爻辰在未，上值东井，井之水，人所汲用。”缶，汲器(《诗正义》。《春秋元命包》曰：“东井八星主水衡。))。”

《泰》六五：“帝乙归妹，以祉元吉。”注云：“五爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者嫁娶之口，仲春之月，嫁娶男之礼，福祿大吉(《周礼疏》))。”

《蛊》上九：“不事王侯，高尚其事。”注云：“上九艮爻，艮为山，辰在戌，得乾气，父老之象，是臣之致事，故不事王侯，是不得事君，君犹高尚其所为之事(《礼记正义》))。”

《贲》六四：“白马翰如。”注云：“谓九三位在辰，得巽气，为白马(六四，巽爻也)。翰，犹干也。见六四适初未定，欲干而有之(《礼记正义》))。”

《大过》注云：“大过者，巽下兑上之卦。初六在巽体，巽为木，上六位在巳，巳当巽位，巽爻为木。二木在外，以夹四阳，四阳互体为二乾。乾为君父，二木夹君父，是棺槨之象(《礼记正义》))。”坎六四：“樽酒簋，贰用缶，纳约自牖。”注云：“六四上承九五，又互体在震，上爻辰在丑，丑上值斗。可以斟之象。斗上有建星(建星六星在南斗北。贾逵曰：“古黄帝、夏殷周鲁历，冬至日在建星，建星。即今斗也。”康成注《月令》云：“建星在斗上。))，建星之形似簋。贰，副也。建星上有弁星(《石氏星经》谓之天弁，在建，近河)，弁星之形又如缶。天子大臣以王命出会诸侯，主国尊于簋，副设玄酒而用缶也(《诗笺正义》))。”

《坎》上六：“系用徽纆。”注云：“系，拘也。爻辰在巳，巳为蛇，



蛇蟠屈似徽纆(《公羊疏》)。”

《离》九三：“不击缶而歌。”注云：“艮爻也，位近丑，丑上值弁星。弁星似缶。《诗》云：坎其击缶。则乐器亦有缶(《诗正义》)。”

案：位近丑，据周天玉衡图也。丑为大寒，艮为立春，故云近也。

《明夷》六二：“明夷睇于左股。”注云：“旁视为睇，六二辰在酉，酉在西方，又下体离，离为目。九三体在震，震东方。九三又在辰，辰得巽气为股(亦据周天玉衡图，巽近辰也)。此谓六二有明德，欲承九三，故云睇于左股(《礼记正义》)。”

《困》九二：“困于酒食，朱紱方来，利用享祀。”注云：“二据初辰在未，未为土，此二为大夫有地之象。未上值天厨，酒食象(案未上值柳，柳为朱鸟嚆天之厨，宰主尚食和滋味)。困于酒食者，采地薄，不足己用也。二与日为体，离为镇霍。爻四为诸侯，有明德，受命当王者。离为火，火色赤，四爻(九四)辰在午时，离气赤又朱也。文王将王，天子制朱紱(《仪礼疏》)。”

案郑此注本《乾凿度》。

《中孚》云：“中孚，豚鱼吉。”注云：“三辰为亥，为豕。爻失正，故变而从小名言豚耳。四辰在丑，丑为鳖蟹(郑注《月令》云：“丑为鳖蟹。”《正义》云：“案阴阳式法，丑为鳖蟹。”)，鳖蟹鱼之微者。爻得正，故变而从大名言鱼耳。三体兑，兑为泽，四上值天渊(丑上值斗，天渊十星在天鳖东。一曰大海，主灌溉沟渠之事。天鳖在东)，二五皆坎爻。坎为水，水浸泽则豚利。五亦以水灌渊，则鱼利。豚鱼以喻小民，而为明君贤臣恩意所供养，故吉(《诗正义》)。”

《说卦》：“震为大涂。”注云：“国中三道曰涂，震上值房心，涂而大者，取房有三涂焉(朱《汉上易》)。”

案：震在卯，卯上值房心。





【评解】就惠栋所收集的这些郑玄以爻辰说注《周易》经传之例来看，郑氏用爻辰说注易，主要是为了寻找或者说明经传之辞中的卦象。如《坎》上六爻辞中说到“徽纆”，郑玄说“爻辰在巳，巳为蛇，蛇蟠屈似纆”，就是用爻辰说来解说爻辞中“徽纆”之象的来源。《中孚》辞云“豚鱼吉”，郑注之“三辰为亥，为豕”，“四辰在丑，丑为鳖蟹”等说法，就是为了说明豚鱼之象在卦爻何处。这种注易方法，是汉人治易的习惯，即如后来王弼所批评的“互体不足，遂及卦变”之类。宋儒如朱熹是对象数颇有兴趣的学者，也觉得这种方法有“泥于象”之弊。其实，象数家之所以非常重视卦爻象，主要还是与占筮相关。易学史上王弼、程颐等义理学大师都以读易得义为目的，所以强调辞的重要意义。但占筮家用易之目的在于占筮而前知，这样就需要有很丰富的象来与要占筮之事联系起来，卦爻象越丰富越具体，就越便于联系发挥。这点如结合上面京房易中说到的“卦身考”和《火珠林》里寻找卦爻象的做法来理解，可以看得更清楚。

### 《乾凿度》（郑氏注）

【原文】孔子曰：“复表日角。”注云：“表者，人体之章识也。名复者，初震爻也。震之体在卯，日于出阳，又初应在六四，于辰在丑，为牛，牛有角，复人表象。”

王充《论衡》曰：“寅木也，其禽虎也；戌土也，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊，木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇也；子亦水也，其禽鼠也，午亦火也，其禽马也。水胜火，故豕食蛇，火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。”又云：“酉鸡也，卯兔也，申猴也。东方木也，其星苍龙也；西方金，其星白虎也；南方火也，其星朱鸟也；





北方水也，其星元武也。天有四星之精，降生四兽之体，以四兽验之，以十二辰之禽效之。”

《九家易》注《说卦》曰：“犬近奎星，盖戌宿直奎也。”

王伯厚曰：“吉日庚午，既差我马。午为马之证也。季冬出土牛，丑为牛之证也。《说文》亦谓巳为蛇象形。”

“夬表升骨履文。”注云：“名夬者，五立于辰（据消息也，爻辰在申）。在斗魁所指者（三月斗建辰），又五于人体当艮卦（艮为人），于夬亦手体成（艮为手），其四则震爻也，为足，其三犹退爻□□□□□□七曜之行起焉。七者属文。北斗在骨，足履文，夬，人之表象明也。”

“剥表重童（古瞳字），明（御名）元。”①注云：“名剥者五□也。五离爻，离为日，童子□□六五于辰又在卯。卯，酉属也。剥离，人表童焉。”

【评解】以上是惠栋所取郑玄《易纬·乾凿度》注和相关的一些说法。主要也是说以爻辰说取象的问题。其中惠氏所引王充《论衡·物势》篇的文字，意在说明十二支之属象及其五行分类与生克关系。不过，王充原文的完整意义是在批驳十二支属相之五行分类的生克关系。惠栋的引文节略了王充表达这种意思的文字。王充《物势》之原文是：“五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其验何在？曰：寅木也，其禽虎也，戌土也，其禽犬也，丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊，木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也，巳火也，其禽蛇也，子亦水也，其禽鼠也，午亦火也，其禽马也，水胜火，故豕食蛇，火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。曰：审如论者之言，含血之虫，亦有不相胜之效。午马也，子鼠也，酉鸡也，卯兔也，水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥豕也，未羊也，丑牛也，土胜水，牛羊何不杀豕？巳蛇也，申猴也，火胜金，蛇何不



① 清经解续编本作“明历元”，无“御名”二字。

食弥猴？”王充对以五行为十二支之象分类讲生克关系之谬误的揭露是有力的。



## 《易正义》

【原文】《乾》九二：“见龙在田。”《正义》曰：“先儒以为九二当太簇之月，阳气见地（一作发见），则九三为建辰之月，九四为建午之月，九五为建申之月，为阴气始杀，不宜称飞龙在天。上九为建戌之月，群阴既盛，上九不得言与时偕极。于此时阳气仅存，何极之有？先儒此说，于理稍乖。此乾之阳气渐生，似圣人渐出，宜据十一月之至建巳之月已来，此九二当据建丑建寅之间，于时地之萌芽初有出者，即是阳气发见之义，乾卦之象，其应然也。”

所云先儒者，谓康成、何妥诸人也。王辅嗣解《易》不用爻辰，孔氏《正义》黜郑存王，故有是说。

《文言》曰：“终日乾乾，与时偕行。”《正义》曰：“先儒以为建辰之月，万物生长，不有止息，与天时而俱行。若以消息言之，是建寅之月，三阳用事，三当生物之初，生物不息，同于天时，故言与时偕行。”

《乾凿度》曰：“泰否之卦，独各贞其辰，其共北辰，左行相随也。”康成云：“言不用卦次，泰当贞于戌，否当贞于亥。戌，乾体所在（乾上九）。亥，又乾消息之月（荀爽曰：消息之位，坤在于亥，下有伏乾。”干宝曰：“戌亥，乾之都也。”京房曰：“戌亥，乾本位。《诗纬》亦以乾为天门在亥也）。泰否乾坤，体气相乱，故避而各贞其辰，谓泰贞于正月，否贞于七月。六爻者，泰得否之乾，否得泰之坤（之乾之坤，谓泰变乾，否变坤也）。”又云：“北辰共者，否贞申右行，则三阴在酉，三阳在北。泰贞寅右行，则三阳在东，三阴在南（此坤卦‘西南得朋，东北丧朋’之一说），是则阴阳相比，共复乾坤之体也（否九四在亥，至泰九三而乾体备，泰六四在巳，至否六三





而坤体全，乾位在亥，坤位在未，今在巳者，阴实始于巳，不敢敌阳，故立于正形之位。”案郑于主岁卦注云：“北辰左行，谓泰从正月至六月，此月阳爻。否从七月至十二月，此月阴爻。”否泰各自相随，此说与图不合，故郑于卷末言否泰不比及月，先师不改，故亦不改也。朱子发卦图合郑前后注而一之，学者几不能辨，余特为改正，一目了然矣。



泰否所贞之辰异与他卦图

【评解】以上是《周易正义》中有关郑氏爻辰说的一些说法和惠栋的评论案语。按，爻辰说与卦气说皆《周易》经传本无之义，用这些理论来解释《周易》经传，各家具体说法不一，卦气说本身、爻辰说本身，卦气说与爻辰说之间，会出现时间、方位等各方面的矛盾，且两说之解经，实际于经传中都找不到切实根据。五十步与百步，孰是孰非，不足深究。





## 易汉学卷七 荀慈明易

### 乾升坤降

【原文】荀慈明论《易》，以阳在二者，当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣。盖乾升坤为坎，坤降乾为离，成既济，定则六爻得位。《系辞》所谓上下无常，刚柔相易。《乾·象》所谓各正性命，保合太和，利贞之道也（坎为性，离为命。二者乾坤之游魂也。乾坤变化，坎离不动，各能还其本体，是各正之义也。此说得之京房）。《左传》史墨论鲁昭公之失民季氏之得民云：“在易卦，雷乘乾曰大壮，天之道。”言九二之大夫当升五为君也。慈明之说，合于古之占法，故仲翔注《易》亦与之同（王弼《泰》六四注云：“乾乐上复，坤乐下复”。此升降之义，而弼不言升降）。

《文言》曰：“易曰：见龙在田，利见大人，君德也。”仲翔曰：“阳始触阴，当升五为君，时舍于二，宜利天下。”

又曰：“水流湿，火就燥。”慈明曰：“阳动之坤而为坎，坤者纯阴，故曰湿。阴动之乾而成离，乾者纯阳，故曰燥。”

又曰：“本乎天者亲上，本乎地者亲下。”慈明曰：“乾谓九二本出于乾，故曰本乎天。而居坤五，故曰亲上。坤六五本出于坤，故曰本乎地。降乾居二，故曰亲下也。”

又曰：“云行雨施，天下平也。”慈明曰：“乾升于坤曰云行，坤降于乾曰雨施。乾坤二卦，成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天





下平(慈明注“时乘六龙以御天”云:“御者,行也。阳升阴降,天道行也。”)。”

又曰:“与天地合其德。”慈明曰:“与天合德,谓居五也;与地合德,谓居二也。”

“与日月合其明。”慈明曰:“谓坤五之乾二成离,离为日,乾二坤五为坎,坎为月。”

《坤·彖》曰:“含(御名)光大<sup>①</sup>,品物咸亨。”慈明曰:“乾二居坤五为含,坤五居乾二为宏(御名),<sup>②</sup>坤初居乾四为光,乾四居坤初为大(乾上居坤三亦为含,故六三含章可贞;坤三居上,亦成两既济也)。天地交,万物生,故咸亨。”

《师·彖》曰:“能以众正,可以王矣。”慈明曰:“谓二有中和之德而据群阴,上居五位,可以王也。”

六四:“师左次无咎。”慈明曰:“左谓二也,阳称左次,舍也。二与四同功,四承五,五无阳,故呼二舍于五。四得承之,故无咎。”

上六:“大君有命,开国承家”(承,读如《墨子》引《书》“承以大夫师长”之承)。慈明曰:“大君谓二。师旅已息,既上居五,当封赏有功,立国命家也。”

宋衷曰:“阳当之五,处坤之中,故曰开国。阴下之二,在二承五,故曰承家。”

《泰》九二:“朋亡,得尚于中行。”慈明曰:“朋谓坤,朋亡而下,则二得上居五,而行中和矣。”

《临·九二象》曰:“咸临吉,无不利,未顺命也。”慈明曰:“阳感至二,当升居五,群阴相承,故无不利也。阳当居五,阴当顺从,今尚在二,故曰未顺命也。”

《升·彖》曰:“巽而顺,刚中而应,是以大亨,用见大人,勿恤

① 清经解续编本“含”下有“宏”字,无“御名”二字。

② 清经解本无“御名”二字。



有庆。”慈明曰：“谓二以刚居中，而来应五，故能大亨，上居尊位也。大人、天子，谓升居五，见为大人，群阴有主，无所复忧而有庆也。”

《九二象》曰：“九二之孚，有喜也。”仲翔曰：“升五得位，故有喜。”

《六五象》曰：“贞吉，升阶，大得志也。”慈明曰：“阴正居中，为阳作阶，使居五，已下降二，与阳相应，故吉而得志。”

《系辞上》曰：“天下之理得，而易成位乎其中矣。”慈明曰：“阳位成于五，阴位成于二，五为上中，二为下中，故曰成位乎其中也。”

【评解】忠军兄在论述荀爽的乾坤升降说时讲：《周易》含有阴阳变化之道，这是众所周知的。早在战国时庄子就将《周易》的精神概括为“易以道阴阳”。《周易》古经虽然没有明确地使用阴阳概念（《中孚》九二“鸣鹤在阴”，此“阴”通“荫”），但由一、--组成六十四卦的符号体系，已具有阴阳变化的意蕴。《周易》古经中关于阴阳变化的理论由以注释《周易》为宗旨的《易传》第一次阐发出来。以《系辞传》、《彖传》为代表的篇章深刻地揭示了阴阳上下感应、推移往来变化的实质。然而将这种阴阳变化之道具体地、创造性地运用于注释《周易》之中，并以此建立起庞大的象数体系的则是汉代易学家。孟喜言阴阳消息，京房言八宫、飞伏，荀爽言升降，郑玄言爻辰，虞翻言消息旁通。其中荀爽的阴阳升降学说，独具特色，卓然自成一家，在当时占有重要的地位。

关于阴阳升降的概念，早在荀爽之前就有易学家使用过。如京房在《京氏易传·丰卦传》中提出：“阴阳升降，反归于本，变体于有无。”《易纬·乾凿度》也明确指出：“阴阳所以进退，君所以升降。”荀爽继承了前人的思想成果，把阴阳升降概念加以规定，赋予特定的含义，系统地运用于解说《周易》之中。在荀氏看来，所谓升降，是指阴阳进退消息。阳性主升，阴性主降。阳升阴降是大





自然的规律。荀注《乾·彖》“时乘六龙以御天”云：“御者，行也。阳升阴降，天道行也。”而作为体现自然之道的《周易》也有着阳升阴降的规律。荀氏认为，象征天地的乾坤有升降，乾为阳，坤为阴，天尊地卑，阳上阴下，故乾主升，坤主降。荀爽《乾文言》“云行雨施”注云：“乾升于坤曰云行，坤降于乾曰雨施。”具体地说，乾坤二五两爻交易位，乾二升坤五，坤五降乾二。其原因在于阳本在上，若在下当升。阴本在下，若在上当降。荀注《乾·文言》“本乎天者亲上，本乎地者亲下”曰：“谓乾九二本出于乾，故曰本乎天，而居坤五，故亲上。坤六五本出于坤，故曰本乎地，降居乾二，故曰亲下也。”荀氏之意，二为阴位在下，为坤之正位，五为阳位在上，为乾之正位，即所谓“阳位成于五，阴位成于二。”（《系辞》注）乾二爻本属于乾，而居坤之正位，位不当，故乾九二当升；坤六五本属坤，而居乾之正位，位不当，故坤六五当降。如同社会中君臣上下定位一样，为君者当升居君位，为臣者当降居臣位，不可逾越。关于荀氏升降说，清儒惠栋概括得比较精确：“荀慈明论《易》，以阳在二者当升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣。”

乾坤除了二五两爻升降外，其他爻也有升降，凡失位者，或升或降。如乾坤初四、三上爻均有升降。荀爽注《坤·彖》“含宏光大”时说：“乾二居坤五为含，坤五居乾二为宏，坤初居乾四为光，乾四居坤初为大也。”惠栋在此补注曰：“乾上居坤三亦为含，故六三含章可贞，坤三居乾上亦成两既济也。”

荀氏主张升降说，其价值在于，以全新的角度阐明了易学中的一些基本理论，对《易传》未尽之理作了补充和发挥。首先，他以乾坤升降论证了卦爻阴阳分布、刚柔当位思想。《彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。”此是释《乾》卦辞“利贞”之义。从表面看，《彖传》是在说明，乾道流行变化，万物长生各正性命，只有保全阴阳太和之气，才能使万物性命正。实际上《彖传》想通过阐明自然界万物的产生变化，论证《周易》中阴阳分布爻位学说。正如惠栋所揭示的那样：“乾变坤化成既济定，刚柔位当故各



正性命，阴阳合德，故保合大和。”（《周易述》卷八）荀爽沿着《易传》所开辟的道路，提出了卦爻分布、阴阳当位根源于乾坤升降。他认为，由于乾坤二五升降产生坎离，由坎离组成既济。既济六爻阴阳分布均衡，则柔当位。荀注《乾·文言》说：“谓坤五之乾二成离，离为日；乾二之坤五为坎，坎为月。”又说：“乾坤二体成两既济，阴阳和均而得其正。”这是说，乾二、四、上三爻失位，坤初、三、五爻失位，经过二五、三上、初四升降而使阴阳得正而成两既济。

其次，乾坤升降说为说明乾坤是立易之门提供了论据。荀氏认为，乾坤是立易之根本，六十四卦皆由乾坤而生。荀注《乾·彖》云：“谓分为六十四卦，万一千五百二十策皆受始于乾也，策取始于乾，犹万物之生稟于天。”《九家易》在注《坤·彖》时说：“谓万一千五百二十策，皆受始于乾，由坤而生也。策生于坤，犹万物成形出乎地也。”这两段注文思想内容、文法皆一致，知《九家易》所引为荀氏易注。这是从筮法角度说明六十四卦策数始生于乾坤。而升降学说则是从另一个角度深化这一认识。荀氏认为，《周易》六十二卦皆有升降，而其升降变化出自乾坤。他注《系辞》“乾坤其易之门”时指出：“阴阳相易出于乾坤。”所谓相易，即是阴阳升降，皆由乾坤决定的，如泰、否两卦是由阴阳升降生成的。荀注《泰·彖》云：“坤气上升以成天道，乾气下降以成地道，天地二气若时不交则为闭塞，今既相交，乃通泰。”既济、未济两卦又是泰、否两卦升降而成。荀注《系辞》云：“阴升之阳则成天之文，阳降之阴则成地之理也。幽谓天上地下不可睹也，谓否卦变成未济也；明谓天地之间万物陈列著于耳目者，谓泰卦变为既济也。”

再次，荀氏升降说有利于以象解辞。众所周知，《周易》之成书，先有象而后有辞，据象赋辞，即《系辞》所谓“观象系辞”。既然《周易》是观象系辞而成，那么解辞观象无疑是正确的。《易传》是最早地以象解辞的，但所使用的象仅局限于《说卦》中所列的象。仅用《说卦》之象解《易》，往往难以尽辞，荀氏将阴阳升降学说引进注释卦爻辞中，开辟了以象解辞的新道路。如《需》上六曰：“有





不速之客三人来，敬之终吉。”荀注云：“三人谓下三阳也，须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定，坎降居下，当循臣职，故敬之终吉。”荀氏以升降说注易，再一次揭示了卦象与卦辞、爻象与爻辞之间的内在联系，证明了《系辞》提出的“彖者，言乎象者”的论断。对《易传》未尽之理作了补充和说明，给易学象数注入了新的活力。

值得注意的是，荀氏在以升降说释说《周易》经文时，并不像乾坤升降那么有规律。有三阳同升者，如《需》上六注。有阳降阴升者，如《泰·象》注。就一爻而言，有以初升五者，如复初注。有二升五者，如《需》二注、《师》二注、《解》二注、《升》二注。有三升五者，如《谦》三注、《明夷》三注。四升五者，如《离》四注、《小过》四注，凡此种种，不拘一格。

荀氏以升降说注《易》，所表现出的多变性和灵活性，取决于注《易》的需要。既然荀氏在注释《周易》，那么，他的注释及通过注释所阐发的一系列思想，必然要受到《周易》的制约。《周易》取象驳杂不一，“其言曲而中，其事肆而隐”，要以升降说注释《周易》，绝不能固守乾坤升降的原则，必涵随机应变，方能自圆其说。<sup>①</sup>

梁按，荀爽的乾坤升降说，就易学发展史的意义看，说它受到《易传》阴阳变化学说的启示，或者说为如乾坤为易之门的思想提供了一些具体论证，以及拓展了象数学以象解辞方法的运用，这些说法都是可以肯定的。不过，就以乾坤升降说解释《周易》本经之意义说，其中就涉及一些比较复杂问题。比如说如何证明《周易》本经中的阴阳观念，传本《周易》阴阳爻卦爻系统确立的时间及其与数字卦卦爻的关系等问题。<sup>②</sup> 这些问题是很复杂的，也是学者



① 以上见林忠军《象数易学发展史》卷一，第177~180页。

② 有关问题可参见张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》（《考古学报》1980年第4期），李学勤《新发现西周筮数的研究》（《周易研究》2003年第5期），韩自强《阜阳汉简周易研究》（上海古籍出版社2004年版），梁韦弦《关于数字卦与六十四卦符号体系之形成问题》（《周易研究》2007年第1期）。

们正在研究认识过程中的问题，大家的看法还有分歧。这些问题不是三言五语能说清楚的。简单地说，我同意《周易》本经中已有阴阳观念的观点，并认为传本《周易》的阴阳爻卦爻系统早在周初已然存在。不过，像荀爽这种详细具体的乾坤升降说，就传本《周易》本经和《易传》来看，还无法确认其于《周易》经传中已然存在。而就荀氏以乾坤升降说解易的具体情况来看，有些说法也还是存在一些问题。比如乾卦《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太各，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”这种说法，始于“大哉乾元，万物资始，”终于“首出庶物，万国咸宁，”由天道讲到人道。“乾道变化”至“乃利贞”是讲乾道之利贞。“首出庶物，万国咸宁”是讲乾道之利贞应用到人事，是讲人的“利贞”问题。乾卦《象传》说“天行建，君子以自强不息”，也是由天道讲到人事。从“万物”、“万国”的说法看，《象传》的说法还是说的天道之于万物、人道之于万国的关系问题、人道法天道的问题，一定要将乾道变化具体到“乾变坤化成既济定，刚柔位当”，于经传并无实证，于《象》文之义亦不见稳妥。而就荀氏以阴阳升降注易所表现出的“多变性和灵活性”来看，实际也是一种任意性。荀氏以乾坤升降说解经表现出的无规律性，可能正是《周易》本经中并没有所谓乾坤升降的规律造成的。

## 易尚时中说

【原文】易道深矣，一言以蔽之曰时中。孔子作《彖传》，言时者二十四卦（乾、蒙、大有、豫、随、观、贲、颐、大过、坎、恒、遁、睽、蹇、解、损、益、姤、革、艮、丰、旅、节、小过），言中者三十五卦（蒙、需、讼、师、比、小畜、履、同人、大有、临、观、噬嗑、无妄、大过、坎、离、睽、蹇、解、益、姤、革、升、困、井、鼎、渐、旅、巽、兑、涣、节、中孚、



小过、既济、未济)。<sup>①</sup>《象传》言时者六卦(坤、蹇初六、井、革大象、节、既济),言中者三十八卦(坤、需二五,讼、师二五,比、小畜、履、泰、同人、大有、谦、豫二五,随、蛊、临、复、大畜、坎二五,离、恒、大壮、晋、蹇、解、损、夬二五,姤、萃、困二五,井、鼎、震、艮、归妹、巽二五,节,中孚,既济,未济)。其言时也,有所谓时者,待时者,时行者,时成者,时变者,时用者,时义、时发、时舍、时极者。其言中也,有所谓中者,中正者,正中者,大中者,中道者,中行者,行中者,刚中、柔中者。而《蒙》之《象》则又合时中而命之。盖时者,举一卦所取之义而言之也;中者,举一爻所适之位而言之也。时无定,位有定,故《象》多言中,少言时(乾九言时舍,坤六三言时发,一见《文言》,一见《象传》)。盖乾坤消息之卦,三二皆失位,二当升坤五,三以时发,故皆言时),然六位又谓之六虚,唯爻适变,则爻之中亦无定也。位之中者惟二与五,汉儒谓之中和。杨子《法言》曰:“立政鼓众,莫尚于中和。”又云:“甄陶天下,其在和乎,龙之潜亢,不获其中矣。是以过则惕,不及中则跃,其近于中乎?”注云:“二五得中,故有利见之占。”《大玄》曰:“中和莫尚于五。”故《象传》凡言中者,皆指二五,二尚柔中,五尚刚中,五柔二刚,亦得无咎。二与四同功,而二多誉;三与五同功,而五多功,以其中也。爻辞于《泰》之六二,《夬》之九五,皆以中行言之。而《益》之三四,《复》之六四,亦称中行。先儒谓一卦之中,非也。乾之三四,《文言》谓之不中,独非一卦之中乎?窃谓《益》之中行,皆指九五。所谓告公用圭、告公从者,五告之也。古者君命臣,上命下,皆谓之告,三者五所信也,故曰有孚。四者,五所比也,故曰利用为依迁国。三为三公,四为诸侯,故或称国,或称公。《复》六四:“中行独复”,《象》曰:“中行独复,以从道也。”四得位应初,独得所复,四非中而称中行者,以从道也,其时中之义与?愚谓孔子晚而好《易》,读之韦编三绝而为之传,盖深有味于六十四卦三百八十四爻时中



① 惠注所列实为三十六卦。



之义，故于《象传》《象传》言之重，词之复。子思作《中庸》述孔子之意，而曰：“君子而时中。”孟子亦曰：“孔子圣之时。”夫执中之训，肇于中天，时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也（据《论语·尧曰章》）。其在《丰·彖》曰：“天地盈虚，与时消息。”在《剥》曰：“君子尚消息盈虚，天行也。”《文言》曰：“知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎？”皆时中之义也。知时中之义，其于《易》也，思过半矣。

【评解】，以上是惠栋在荀爽易名目下对荀氏易尚时中说的阐释，所言颇切易义。如云“盖时者，举一卦所取之义而言之也；中者，举一爻所适之位而言之也，”实有根据有心得之言。又云：“位之中者，惟二与五”，亦公认之易例。又如云：“爻辞于《泰》之六二，《夬》九五，皆以中行言之。而《益》之三四，《复》之六四，亦称中行。先儒谓一卦之中，非也。《乾》之三四，《文言》谓之‘不中，独非一卦之乎？’窃谓《益》之中行，皆指九五。”“《复》六四：‘中行独复，’《象》曰：‘中行独复，以从道也。’四得位应初，独得所复，四非中而称中行者，以从道也，其时中之义与。”其关于先儒“一卦之中”说法的辨正和复六四之中行为“时中”之义的阐释，皆深有所得之说。又视《彖》《象》所言“中”之义为孔子之意，与子思之《中庸》“君子而时中”、孟子“孔子圣之时者”的说法联系起来，谓“夫执中之训，肇于中天，时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也”，说明了《周易》尚中思想的源流，考之文献，言而有据。其所言，在《丰·彖》曰：“天地盈虚，与时消息。”在《剥》曰：“君子尚消息盈虚，天行也。”《文言》曰：“知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎。皆时中之义也。知时中之义，其于《易》也思过半矣。”此与它篇繁琐牵强而言不及义的一些说法相比，简易得要，可谓明易道之大义焉。





## 九家逸象

【原文】陆氏《释文》曰：“《说卦》、荀爽九家《集解》本，乾后更有四：为龙（项安世曰：“震之健也。”），为直（项曰：“巽之躁也。”），为衣（项曰：“乾为衣，上服也。坤为裳，下服也。”），为言（项曰：“兑之决也。震之龙，巽之绳，兑之口，皆以乾爻故也。”）。坤后有八：为牝，为迷，为方（皆据《坤·彖》及《文言》），为囊，为裳，为黄（皆据爻辞），为帛（杜预注《左传》曰：“坤为布帛。”朱震曰：“帛当在布之下。”项曰：“乾为蚕精而出于震，至巽离而有丝，至坤而成帛也。”案八音离为丝），为浆（项曰：“酒主阳，浆主阴，故坤为浆，坎震为酒，皆乾之阳也。”）。震后有三：为王（项曰：“为五者，帝出乎震。”），为鹤（吴澄本作鸿），为鼓（项曰：“鹤古鹤字，为鹤为鼓，皆声之远闻者也，与雷同。鹤色正白，与帛的同。”《考工记》：“凡冒鼓必以启蛰之日。”郑注云：“蛰虫始闻雷声而动，鼓所取象。”《太玄》曰：“三八为木，为东方，为春，类为鼓。”注云：“如雷声也。”）。巽后有二：为杨（朱震、项安世皆作扬，读为称扬之扬。非也。巽为木，故为杨，《大过》“枯杨生梯”。仲翔曰：“巽为杨，不从手也。”），为鹄（项曰：“鹄，水鸟，能知风雨者。”朱曰：“震为鹤，鹤阳禽也。巽为鹄，鹄，阴禽也。”）。坎后有八：为宫（朱以为宫商之宫。项曰：“宫与穴同象，皆外围土而内居人。陷也，隐伏也，阳在中也。”），为律（《释言》曰：“坎，律铨也。”樊光曰：“坎卦水，水性平，律亦平，铨亦平也。坎为水，故古刑法议讞之字皆从水。”又为律，《师》初六曰：“师出以律。”），为可（可当为河，坎为大川，故为河。逸象出老屋，河字磨灭之余，故为可也。或云当为珂。《说文》曰：“珂，坎珂也，古文省作可。”亦通。朱子发解可字多曲说，不可从。石鼓文何作珂，与此河为可，皆古文省），为栋（项本作棟。云当作栋，栋在屋中，有阳之象焉，故为栋），为丛棘



(仲翔引作藁棘。朱云：“丛棘，狱也。”)，为狐(《子夏传》曰：“坎为小狐。”干宝亦云)，为蒺藜(困坎为蒺藜)，为桎梏(项曰：“皆物之险而陷者也。”)。离后有一：为牡牛(见本卦。《春秋传》曰：“纯离为牛。”)。艮后有三：为鼻(管宁曰：“鼻者艮，天中之山。裴松之案：相书谓鼻之以名为天中。鼻有山象，故曰天中之山也。”)，为虎(吴澄曰“履彖、六三九四、颐六四、革九五。履革皆无艮，艮不象虎也。”项曰：“艮主寅，虎寅兽。”案艮之上九丙寅，故项依以为说。京房以坤为虎刑。陆绩以兑之阳爻称虎。先儒解《易》，皆取二象，不闻艮为虎也，虎当为肤字之误也。仲翔注《易》云：“艮为肤。”是也)，为狐(吴澄本作豹，非也。《左传》秦伐晋，卜徒父筮之，其卦遇蛊曰：“获其雄狐。”蛊艮为狐。项曰：“坎为狐，取其心之险也。艮为狐，取其喙之黔也。”)。兑后有二：为常(《九家》注曰：“常，西方之神也。朱以为当属坤，项以为当做商，皆臆说。”)，为辅颊(见咸卦)。朱子发曰：‘秦汉之际，《易》亡《说卦》，孝宣帝时，河内女子发老屋，得《说卦》、古文《老子》，至后汉荀爽集解，又得八卦逸象三十有一。’(《九家易》魏晋以后人所撰，其说以荀爽为宗，朱氏遂谓爽所集，失之)今考六十四卦，其说若印圈钥，非后儒所增也。”

【评解】这是惠栋收集的以荀爽易说为宗的《九家易》所集之《周易》卦爻逸象。所谓逸象，主要是指《说卦》所未收之象，多据卦爻辞和《易传》补增。象数家扩展易象，是为了以象解易和占算的需要。

## 荀氏学

【原文】荀悦《汉纪》曰：“孝桓帝时，故南郡太守马融著《易解》，颇生异说。及臣悦叔父故司空爽著《易传》，据爻象，承应阴



阳变化之义,以十篇之文,解说经意,由是兗豫之言易者,咸传荀氏学。”

【评解】这是惠栋所录荀悦《汉纪》所记关于荀爽《易传》的易学方法、篇数及荀氏学流传的情况。



## 易汉学卷八 辨河图洛书

【原文】宋姚小彭氏曰：“今所传戴九履一之图，乃《易·乾凿度》九宫之法（其说详郑注）。自有《易》以来，诸《易》师未有以此为河图者（后汉刘瑜上书曰：“河图授嗣，正在九房。”九房疑即太乙所行之九宫，盖讖纬家以为河图。桓谭、张衡所斥为非者也），至本朝刘牧以此为河图，而又以生数就成数，依五方图之，以为洛书。又世所传关子明《洞极经》亦言河图洛书如刘氏说，而两易之，以五方者为图，九宫者为书。案唐李鼎祚《易解》，尽备前世诸儒之说，独无所谓关氏者，至本朝阮逸，始伪作《洞极经》，见后山陈氏《谈丛》之书，则关氏亦不足为证矣（《朱子语类》亦云关子明易，阮逸作，《陈无已集》中说得分明。雷思齐又谓杨次公撰《洞极经》，托名于关子明。要皆后人假托也）。”栋案九宫之法，一、二、三、四、五、六、七、八、九，一北，九南，三东，七西，四东南，六西北，二西南，八东北，五居中，方位与《说卦》同。《乾凿度》所谓四正四维皆合于十五，是也。以五乘十即大衍之数，故刘牧谓之河图。阮逸撰《洞极经》，以此为洛书，而取杨子云一六相守、二七为朋之说，以为河图。郑康成注大衍之数云：“天一，生水于北；地二，生火于南；天三，生木于东；地四，生金于西；天五，生土于中；阳无偶、阴无妃，未得相成，地六，成水于北；与天一并；天七，成火于南，与地二并；地八，成木于东，与天三并；天九，成金于西，与地四并；地十，成土于中，与天五并。”虞仲翔注亦云：“一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土。”其说皆与河图合，然康成、仲翔未尝指此为河图。则造此图以为伏羲时所出者，妄也（仲翔谓八







卦乃四象所生，非包牺所造也）。桓谭《新论》曰：“河图洛书，但有兆朕，而不可知”（《绿图》曰：“亡秦者胡也。”其说始于秦汉时。河洛八十一篇，皆托之孔子，故君山辨之）。乃知汉以来并未有图书之象。夫子曰：“河不出图”（余姚黄宗羲以河图为九邱之类，图出于河，为圣人有天下之征。栋案《水经注》载《春秋命历序》曰：“河图帝王之阶图，载江河山川州界之分野。”黎洲据此以为九邱之类也。详《象数考》），<sup>①</sup>东序河图，后人安得见之？虽先儒皆信其说，吾不敢附和也。

【评解】以上惠氏以简要文字述河图洛书说之源流异同，以为“汉以来并未有图书之象”，“东序河图，后人安得见之”，表示“虽先儒皆信其说，吾不敢附和也”，表现了清人考据之学求实学风的一面。清人胡渭曾作《易图明辨》，证河图洛书之晚出，基本解决了古来众说纷纭的河洛图书问题。现在仍有人相信历史上有关河图洛书的妄说，将其与《周易》经传联系起来，演义种种已为清儒辨明的谬说，无视清人之研究成果，殊为可笑。

## 辨先天后天

【原文】半农人《易说》<sup>②</sup>曰：“道家创为先天后天图（《朱子语类》曰：“先天图次第，是方士辈所相传授底。”栋案伏羲四图，皆出于邵氏，邵氏之学本之庐山老浮图，见谢上蔡《传易堂记序》），<sup>③</sup>以先天为伏羲卦，后天为王文卦，妄也。即以乾坤二卦言之，乾为寒为冰，南非寒冰之地，曷为而移在南？坤为土，王四季，在中央。西



① 黄宗羲著有《周易象数论》。

② 清惠士奇字仲儒，号半农居士，所著《易说》六卷，专宗汉学，杂释卦爻，以象为主。

③ 谢良佐，上蔡人，字显道，程门四先生之一。

南者，中央土也，蜀为而移之北乎？且天地定位，定位者，天尊地卑而乾坤定，卑高以陈而贵贱位也。如道家言，先天乾在南，后天在西北，先天坤在北，后天在西南，是天地无定位矣。又北极在上，南极在下，乾南坤北，是天在下地在上也，谓之定位可乎？以此知道家之说，妄也。《庄子》曰：‘至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。’乾位西北，故至阴出乎天；坤位西南，故至阳发乎地。《周礼》亦云：天产作阴德，地产作阳德者。以此，道家之老庄，犹儒家之孔孟，乾南坤北，其不合乎老庄，必出于后世道家之说，故未闻乎古，至宋而后盛行焉。以后世道家之说，托为伏羲而加之文王周公子之上，学者不鸣鼓而攻之，必非圣人之徒也。”

栋案：宋人所造纳甲图，与先天相似。蔡季通遂谓先天图与《参同契》合，殊不知纳甲之法，乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离在中（详虞仲翔《易》注）。别无所谓乾南、坤北、离东、坎西者，道家所载乾坤方位，亦与先天同。而以合之《参同契》，是不知《易》，并不知有《参同》者也。盖后世道家亦非汉时之旧，汉学亡，不独经术矣。

又曰：“圣人作八卦，所以奉天时，道家创先天之学而作先天卦位，托之伏羲，诞之甚，妄之甚。所为先天者，两仪未判，四象未形，八卦何从生？天地定位，乾坤始作，六子乃索，八卦相错，阴阳交感，山泽气通，水火雷风，各建其功，明明后天，安得指是为先天哉？然则卦无先天乎？曰有。一卦各有一太极，圣人以此先（故作先，俗作洗）心，退藏于密，所谓先天而天弗违也。学者不知来，观诸往，不知先，观诸后，知后天则知先天矣，舍后天而别造先天之位，以周孔为不足学，而更问庖牺，甚矣，异端之为害也，不可不避。”（阎若璩《潜邱劄记》引吴鸾《他石录外编儒辨》第二十五，论先天八卦之非。又云：“《本义》之混滥者多矣，以天地定位章为第一。”）

干宝注《周礼》曰：“伏羲之《易》，小成为先天。神农之



《易》，中成为中天。黄帝之《易》，大成为后天。小成，谓八卦也。中成，谓重卦。大成，谓备物制用也。”

【评解】以上是惠栋所引惠士奇《易说》批评所谓先天易学的文字和惠氏关于先天后天之学的辨证。半农评先天之学杂以五行的方位说，惠氏评先天之学又以《参同契》纳甲法为据，是以讹正讹。不过，如惠氏指出“伏羲四图，皆出于邵氏，”朱熹“《本义》之滥者多矣”，皆为中肯之言。朱熹本门弟子黄东发曾评论程颐与朱熹之易学云：“伊川言理，而理者人心之所同，今读其传，犁然与妙合。康节言数，而数者康节之所独，今得其图，若何而可推验？此宜审所当务者也。伊川言理，本之文王、孔子，康节言数，得之李挺之、穆伯长、陈希夷，此宜审所当务者也。穷理则可以修己治人，有补当世；言数而精，不过寻流逐末，流为技术，此宜审所当务者也。”“《易》虽古以卜筮，而末闻尝以推步，汉世纳甲、飞伏、卦气，凡推步之数，无一不依《易》为说，而《易》皆实无之。”<sup>①</sup>王夫之曾批评邵雍、朱熹之学云：“《本义》绘邵子诸图于卷首，不为之释而尽去之。何也？曰：周流六虚，不可为典要。《易》道，《易》之所以神也，不行而至也，阴阳不测者也。邵子方圆二图，典要也，非周流也，行而至者也，测阴阳而臆其然者也。”以为邵氏之学“文王、周公，孔子所不道者，非圣之书也。而挟古圣以抑三圣，曰伏羲之《易》；美其名临之，曰先天。伏羲何授？邵子何受？不能以告人也。先天者，黄冠祖气之说也。故其图乾顺坤逆，而相遇于姤复，一不越于龙虎交媾之术，而邵子之藏见矣”<sup>②</sup>。顾炎武亦曾论邵雍之学云：“希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为《易》。而其《易》为方术



① 《宋元学案，东发学案》。

② 王夫之《周易内传·发例》，北京出版社《王船山遗书》1997年9月版，第221页。

之书，于圣人寡过之学去之远矣。”<sup>①</sup>这些批评皆切中要害，从学理和学术渊源上揭示了先天学的问题。就学术源流而言，如王夫之所言，所谓先天易是伏羲易，没有任何有关接受的记载，邵雍之学，不过是出自道家丹道之学，只能追溯到李牧、穆修、陈抟。这种论证，比起惠栋所谓“非汉时之旧”的评论更切要害。按，古时虽有伏羲画卦之说，但宋人所谓先天之学，见于文献很晚。朱熹为强调其易本为卜筮之学，极力宣扬所谓伏羲易，然而古文献中关于伏羲易的具体内容并没有什么更多记载，所谓伏羲易实际是说不清楚的，于是朱熹乃竟以邵子之学为伏羲易，而邵雍之学乃源自道家炉火，这是学者之共识。这种学问伏羲时不会有，这是显而易见的。

## 辨两仪四象

【原文】半农人《易说》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。两仪，天地也；四象，四时也。四时有四正，有四维。震春、离夏、兑秋、坎冬为四正；巽东南、坤西南、乾西北、艮东北为四维。此四正四维，以四时言之为四时，以四象言之为四象，而八卦出于其中。不曰卦而曰象者，八卦以象告也。阴阳太少，可谓之仪，不可谓之象。宋儒遂以四象当之，误矣。太少在阴阳之中，有阴阳即有太少，非先有阴阳，后有太少也。若云：始为一画以分阴阳，次为二画以分太少，不可。《易》言生，不言分。父生子，子生孙，可谓之生，不可谓之分。邵子割裂太极，穿凿阴阳，一分为二，二分为四，四分为八，所谓加一倍法，朱子笃信之，吾无取焉。”

邵子曰：“太极生阴阳两仪，一为阳，一为阴。”吾不知所谓阳仪者，太阳耶？少阳耶？所谓阴仪者，太阴耶，少阴耶？抑阴阳初生，未分太少耶？如其然，则是先有阴阳，后有太少也。由是阳仪

① 顾炎武：《月知录·孔子论易》卷一。





加一画为阳，生太阳；阳仪加一画为阳，生少阴；阴仪加一画为阴，生少阳，阴仪加一画为阴，生太阴；是阴阳生太少矣。然则所谓阴阳仪者，非太非少，是何物耶？曰加曰分，乃邵易非《周易》也。由是太阳二画又加一画为乾，是太阳生乾；又加一画为兑，是太阳生兑；少阴二画，又加一画为离，是为少阴生离；又加一画为震，是少阴生震，余四卦皆然，是太少生八卦矣。阴阳生太少，太少生八卦，谁能知其说哉？（王伯厚曰：“上蔡谢子为晁以道传《易堂记后序》：言安乐邵先生《皇极经世》之学，师承颇异。安乐之父，昔于庐山解后文恭胡公，从隐者老浮图游。隐者曰：胡子世福甚厚，当秉国政。邵子仕虽不耦，学业必传。因同授易书。上蔡之文今不传，仅载于张祺《书文恭集后》。康节之父，伊川丈人，名古字天叟。”）

栋案：《朱子语类》言“程子说易，只云三画叠成六画（此贾公彦之说，亦非汉法），八卦叠成六十四卦，与邵子说异。盖康节不曾说与程子，程子亦不曾问之，故一向随他所见去。”又云：“伊川《易传》有未尽处，当时康节得数甚佳，却轻之不问。”又云：“邵子所谓《易》，程子多理会他底不得。”愚谓邵子一分为二、二分为四、四分为八之说，汉唐言《易》者不闻有此，程子非不能理会邵易，但以之解《周易》，恐其说之未必然也。且上蔡、程子之高弟也。邵子，又程子之妻兄也。老浮图之授受，上蔡犹知之，曾程子也而肯为异说所惑哉！

【评解】这是惠栋所引惠士奇《易说》关于“太极生两仪，两仪生四象”的解释和对邵雍加一倍法或一分为二法的批评，以及惠氏在半农说基础上对邵雍易说的批评辨正。《系辞传》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生是象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”对这段话的解释，学者向有分歧。有学者以为这是讲八卦产生之原理，有学者以为此既言八卦产生之原理，也是在讲天地造分、化生万物的过程，即含有今日所谓宇宙生成论的思想。由文





中讲到“四象生八卦，八卦定吉凶”来看，这段文字是在讲八卦的衍生过程这是没问题的。从接下去讲的“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”及《易传》诸多将易理、易象与天道自然万物化生的说法联系在一起讲的情况看，这段文中含有对天地造分、化生万物的阐释也是可以肯定的。关于两仪与四象及八卦关系的解释，从惠栋所引的资料来看，自宋人的理解实已有不同。程子说《易》，只云三画叠成六画，八卦叠成六十四卦，与邵子说异。半农《易说》对一分为二法之关于太阴、太阳、少阴、少阳说法的批评确有一定道理。而且从今张政烺先生所举商周器物所见易卦来看，有三画卦和六画卦，并未见有二画卦，易卦之产生有两画的过程，还得不到证实。不过《系辞》说太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，半农和惠栋之意，只言两仪是天地，四象是四时，那么，从八卦衍生过程来说，四象又是指什么说的？这个问题就不好回答了。所以，对于《系辞》所谓两仪生四象在八卦衍生意义上的解释，至今许多学者仍取邵说。可见，关于《系辞》的这种说法还有待新发现和深入的研究来作出解释。当然，作为邵雍的易数论，并不仅是为了说明八卦的产生。邵氏说：“太阳之体数十，太阴之体数十二；少阳之体数十，少阴之体数十二；少刚之体数十，少柔之体数十二；太刚之体数十，太柔之体数十二。进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之用数；进太阴少阴太柔少柔之体数，退太阳少阳太刚少刚之体数，是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百五十二。以太阳少阳太刚少刚之用数唱太阴少阴太柔少柔之用数，是谓日月星辰之变数。以太阴少阴太柔少柔之用数和太阳少阳太刚少刚之用数，是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四，谓之动数。水火土石之化数一万七千二十四，谓之植数。再唱和日月星辰之变化通数二万八千九百八十一万六千





五百七十六，谓之动植通数。”<sup>①</sup>按，宇宙间的物质，应有一定的数量关系，但是邵雍这种方法是将太阴太阳少阴少阳，太刚少刚太柔少柔视为天地之体，在《周易》即八卦，他之所以取数十和十二，是因为天干为十，地支为十二，把天地之体与干支数相配，然后通过计算求出太阳少阳太刚少刚之体数、用数和太阴少阴太柔少柔之体数、用数，最后求出动植总数。<sup>②</sup>梁按，这种方法实际是没有客观依据的，完全是一种主观的设定，因而是不符合事实的。船山先生在批评邵雍之学时尝言：“天地之化，至精密，一卉一木，一禽一虫，察于至小者皆以不测而妙尽其理，或寒或暑，或雨或晴，应以其候者抑不可预测其候，故易体之，使人行法俟命，无时不惧，以受天之祐。故乾坤并健，即继以屯，阴阳始交而难生，险阻在简易之中，示天命靡常也。泰而旋否，剥而旋复，有恒而遁，明已夷而可闲于有家，神之格不可度，而矧可射也？故曰百物不废，惧以终始。君子之学易，学此焉耳。邵子之图，如织如绘，如竹如砌，以意计揣度，域大化于规矩方圆之中。尝博览于天地之间，何者而相肖也？且君子之有作也，以显天道即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排此，乘除增减，不可推移，则亦何用于勤勤于德业为邪？疏节阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其终始之术也，将无为偷安而不知命者之劝邪？”<sup>③</sup>船山先生的批评形象深刻，指出了邵氏之术举万事万理归之前定的本质和将复杂的天道人事公式化的谬误。邵氏这种以命定论为本质的公式，从对宇宙万事的解释来说，完全是他主观设计的，从思想意义来说，这种理论将一切都视为前定的，实际是为其占筮学设定的基础，而这种命定论从本质上就否定了人敬德修业、惧以终始的作用，是一种消极的理论，丧失了《易传》积极健康的精神。



① 邵雍：《皇极经世书，观物内篇》。

② 林忠军：《象数易学发展史》卷二，第218～219页。

③ 王夫之：《周易内传发例》。

## 辨 太 极 图



234

清人易学二种：惠棟《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解

【原文】秀水朱锡鬯曰：“自汉以来，诸儒言《易》，莫有及太极图者，惟道家者流，有《上方洞真元妙经》，著太极三五之说。唐开元中明皇为制序，而东蜀卫琪注《玉清无极洞仙经》衍有无极太诸图。陈抟居华山，曾以无极图刊诸石，为图者四，位五行其中，自下而上，初一日：元壮之门，<sup>①</sup>次二曰：炼精化气，炼气化神。次三五行定位，曰：五气朝元。次四阴阳配合，曰：取坎填离。最上曰：炼神还虚，复归无极。故谓之无极图。乃方士修炼之术尔，相传受之吕岩，岩受之钟离权，权得其说于伯阳，伯阳闻其旨于河上公。在道家未尝诂为千圣不传之秘也。周元公取而转易之，亦为图者四，位五行其中，自上而下，最上曰：无极而太极。次二曰：阴阳配合，曰：阳动阴静。次三：五行定位，曰：五行各一其性。次四曰：乾道成男，坤道成女。最下曰：化生万物。更名之曰太极图，仍不设无极之旨。由是诸儒推演其说，南轩张氏谓元公自得之妙，盖以手授二程先生者，自孟氏以来未之有也（《曝书亭集》）。”

锡鬯又言：“程子未曾受业于元公，元公亦无手授太极图之事。”其说备载集中。愚谓道教莫盛于宋，故希夷之图，康节之易，元公之太极，皆出自道家。世之言《易》者，率以是三者为先河，而不自知其陷于虚无，而流于他道也，惜哉！王伯厚言，程子教人《大学》、《中庸》而无极太极一语未尝及。夫程子言《易》，初不知有先天，言道初不知有无极，此所以不为异端所惑，卓然在周、邵之上也（伯厚谓程子不言无极太极，是性道不可得闻之义。此说却涉禅学矣。顾宁人曰：“夫子之教人，文行忠信，而性与天道在其中，故曰不可得而闻。忠恕之与一贯，岂有二耶？”《黄氏日钞》曰：

① “元”，“玄”。







“夫子述六经，后来者溺于训诂，未害也。濂洛言道学，后来者借以读禅，则其害深矣。”）。

【评解】以上是惠氏所引朱彝尊、王应麟等有关周敦颐《太极图》的考述评论及惠氏的评论。朱氏的考述，将《太极图》之源流说得很清楚，《太极图》源于道家，已为学界共识。张载曾言：“大《易》不言有无，言有无，诸子之陋也。”《系辞传》云“太极生两仪”，在“太极”之上本没有“无极”。太极是有，是天地未分的一。《序卦传》云“有天地然后有万物”，直言万物生于天地，皆不言有生于无。这是儒家易学宇宙论与道家之学的根本区别。北宋程颐张载，皆不言周敦颐之《太极图说》，南宋朱熹则很热衷于讲周氏之图。有学者曾考证《太极图》之“无极而太极”之义是否为朱熹所增，从朱彝尊的考述来看，“无极而太极”为周氏之图所本有。

## 重卦说<sup>①</sup>

【原文】重卦之始，其说纷传。虞翻、王弼以为伏羲，郑康成以为神农。愚以《系辞》考之，郑氏之说是也。《系辞》曰：“八卦成列，象在其中矣（纳甲始于此）。因而重之，爻在其中矣（消息爻辰始于此）。”又曰：“古者庖牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，于是始作八卦。”继之曰：“作结绳以为网罟，以佃以渔，盖取诸离。”离八纯卦，则知庖牺未尝重卦也。庖牺氏没，神农氏作始，云“盖取诸益”、“盖取诸噬嗑”，二卦皆有贞悔，则神农重卦明矣。八卦成列，谓伏羲也。因而重之，谓神农也。凡作者曰造（始作八卦），述者曰因（因而重之）。《礼器》曰“夏造殷因”，《论语》曰：



① 《清经解读编》《从书集成初编》本终于“辨太极图”，以下“重卦说”、“卦变说”两目内容见于《四库》本。

“殷因于夏礼，周因于殷礼。”古有因国王制天子诸侯，祭因国之在其地而无主者。《春秋传》曰：“迁闾伯于商丘，商人是因迁。实沈于大夏，唐人是因。”又齐晏子对景公曰：“昔爽鸠氏始居于此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲始氏因之，而后太公因之。”盖古有是国而后人居之者为因，犹古有是卦而后人仍之者，亦为因。因而重之，非因伏羲所作之八卦而重之者乎？若云自作之而重之，则不得言因矣。

京房《易积算法》引夫子曰：“八卦因伏羲暨乎神农，重乎八纯。”此说与《系辞》合。魏博士淳于俊亦云：“庖牺制八卦，神农演之为六十四。”演，犹衍也。盖自重卦之后于是有揲蓍之法。《洪范》谓之“衍忒”，《系辞》谓之“大衍”，皆是物矣。

【评解】以上是惠栋关于重卦说的专论，大旨主张伏羲画八卦，神农重为六十四卦。就对《系辞》文字的辨析而言，惠氏之说是很有道理的。当然，关于画卦重卦的说法因今日我们所能见到的文献记载都是后世传述，人们或信或不信，都没有更多的新的依据，都是据理推想，一时互难说服。在这种情况下，暂依自古相传的说法是较好的选择。关于重卦说又有文王重卦说。《周礼·春官·大卜》上说，大卜“掌三易之法，其经卦皆八，其别皆六十有四。”《礼记·礼运》上说孔子为了探求殷道，曾寻得殷易《坤乾》。张正烺先生于《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文中列举了二十余卦六个数字组成的数字卦，李零先生在谈湖北江陵王家台秦简《归藏》时说：“现在从考古发现看，商周时期，是用十位数数字卦。”<sup>①</sup>也就是说，从商和周初已存在相当于六画卦的数字卦和文献记载的情况看，重卦实际在周文王之前就已然存在了。关于重卦问题，还有一种说法，即六十四卦体系不是由八卦重合而成的，是先有了六十四卦系统，八卦是后人分解六画卦所得。这就是先

① 李零：《简单古书与学源流》，生活·读书·新创三联书店2004年版。



有八卦还是先有六十四卦的问题。将张正烺先生所举见于商周器物上的七个三个数的数字卦(坎、坤、巽、兑、艮、离、乾)与《周礼》《系辞》等古文献上关于经卦、别卦的说法结合起来看,易卦可能确曾经历了由八卦到六十四卦的过程。商周器物上出现的与八经卦相符的数字卦,可以说明当时人们具有八经卦可以单独自成体系的知识,所以才能单独画出这种三个数字即相当于三画的易卦。就出土器物上的易卦绝大多数为六个数字来看,可以肯定商周时占筮用的是六个数的数字卦。那么,若不是当时人们有八卦曾经独立存在的知识,很难解释人们为何要把独立完整的六个数的易卦分成两部分而写出它的一半的原因。也就是说,将出土器物 and 文献记载结合起来看,比这些器物更早的时候就已存在八卦了。又有学者说:“将八经卦的象规定为天、地、雷、风、水、火、山、泽,八者在六十四卦当中即为‘半象’,六十四卦之象即由‘半象’重叠而成”,“‘半象’两两相重,而为六十四卦之象,如同八卦之重为六十四卦,司马迁等人将‘半象’之‘重’混淆为八卦之‘重’,是历史的误会。”<sup>①</sup>这也是一种先有六十四卦后有八卦的说法,是说周文王把六十四卦六画卦分解开,发明了用三画卦表示的“半象”,从而构成了六十四卦的卦象。按,《礼记》上说孔子曾寻得殷易名曰《乾坤》,据严可均所辑《归藏》,其《初经》中已有坤、乾、离、坎、兑、艮、震(震)、巽之名。张政烺先生说:“《归藏》佚文尚多,年代也比较早。”由王家台秦简《归藏》的发现来看,《归藏》之卦名多同于《周易》的卦名,《周易》的卦名主要是继承了殷易的卦名。<sup>②</sup>《说卦传》中“帝出震,齐乎巽”和“雷以动之,风以散之”两节文字,都曾明确说到八卦的卦名和卦象,清人如马国翰、王夫之等皆据前人旧说,肯定这两节文字乃《连山》与《归藏》之遗义。综合这些情况看,重单卦坤为六画卦坤,重单卦乾为六画卦乾,或者说乾



① 五葆珰:《从秦简归藏看易象说与卦德说的起源》,《新出简帛研究》,文物出版社2004年版,第184页。

② 参见梁韦弦《王家台秦简易占与殷易藏》,《周易研究》2002年第3期。

下坤上为泰，坤下乾上为否，在殷易六十四卦卦名取义与八卦之象已有联系。也就是说，八卦的天、地、水、火、雷、风、山、泽之象在周文王之前就已经存在了。或者说，从殷易六十四卦的组成已用八卦之象来看，重成六十四卦的八卦本已有了天地、水、火、雷、风、山、泽之象。关于八卦及六十四卦与数字卦的关系等问题，在这里就不详说了，我曾写过《关于数字卦与六十四卦符号体系之形成问题》，有兴趣的同志可以参看。<sup>①</sup>

## 卦 变 说

【原文】卦变之说本于《彖传》，荀慈明、虞仲翔、姚元直及蜀才（范长生）、庐氏、侯果等之注详矣。而仲翔之说尤备。乾坤者诸卦之祖也，坎离者乾坤之用也（乾二五之坤成坎，坤二五之乾成离，不从卦例）。复、临、泰、大壮、夬，阳息之卦，皆自坤来。姤、遁、否、观、剥，阴消之卦，皆自乾来。故以例诸卦自临来者四卦：明夷、震、解、升也。自遁来者五卦：讼、巽、革、家人、无妄也。自泰来者八卦：归妹、节、损、贲、既济、蛊、井、恒也。自否来者八卦：渐、咸、困、未济、涣、随、噬嗑、益也。自大壮来者五卦：需、大畜、睽、兑、鼎也。自观来者四卦：晋、萃、蹇、艮也。豫自复来，谦自剥来。蜀才谓师与同人皆自剥来，大有不言所自，当自夬来。此外不从卦例者十：丰从噬嗑来也（仲翔曰：“此卦三阴三阳之例当从泰二之四，而丰三从噬嗑上来，之三折四于坎狱中而成丰。”），旅从贲来也（仲翔曰：“与噬嗑之丰同义，非乾坤往来也。”）。颐，晋四之初（仲翔曰：“与乾、坤、坎、离、大过、小过、中孚同义，故不从临、观四阴二阳之义。”），小过，晋上之三也（仲翔曰：“当从四阴二阳临、观之例。临阳未至二，而观四已消也。又有飞鸟之象，故知从晋

① 《周易研究》2007 年第 1 期。



来。”)。大过，讼上之三也(仲翔曰：“讼上之三，或说大壮五之初。”)。中孚，讼四之初也(仲翔曰：“此当从四阳二阴之例。遁阴未及三，而大壮阳已至四，故知从讼来。”)。比，师二之五也(蜀才亦云)。屯，坎二之初也。蒙，艮三之二也(慈明同)。一爻变者二卦：小畜、需上变也。履，讼初变也。其后李挺之作六十四卦象生图，以一生二，二生三，至于三而极。

朱子又推广为卦变图，复出大壮、观夬、剥两条，视李图而加倍。然其作《本义》，则又拘于二爻相比者，而相易并不与卦例相符。故论者犹欲折中于汉儒焉。

【评解】以上是惠栋对卦变说的介绍说明，其中主要说的是虞翻的卦变说。

关于卦变说，忠军兄曾有专门的辨正。尚变是《周易》思想中的一个特点，经过《易传》的诠释和阐发，这个特点更加明显、突出。然而，与先秦其他典籍之变易思想不同的是，《周易》之所谓变，不是在一般意义上讲的，而多是就易卦之爻而言的。“爻者，言乎变者也。”(《系辞上》)世界上一切事物皆处在生生不息、千变万化之中，爻的产生，正是着眼于自然界的變化，它是先民在长期实践中认识自然、效法自然的结晶。“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断吉凶，是故谓之爻。”(同上)“爻也者，效天下之动者也。”(《系辞下》)因此，《周易》六十四卦三百八十四爻，从其形式看是固定的，静态的。而从其内涵看，它又是不固定的，动态的。爻的这种变动性成为卦变说赖以产生的理论基础。随着爻“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易”的变化，卦的性质也不断改变，由此卦变为彼卦，这就是卦变。易学史上言卦变者，汗牛充栋，人言言殊，然就理论渊源言之，多本于此。

当然，并非所有爻变所引起的卦的变化都是卦变。如筮占中老阴老阳之变，是变卦，《易传》所谓八卦相重而为六十四卦，是成卦，汉易中阴阳失位变正，是正位，等等，都不是卦变。卦变的概念





有其特定的内涵，是指在一卦之中，由于阴阳爻位置的变化，导致一卦变成为另一卦，如泰三爻与四爻位置互换变归妹，否初爻与上爻位置互换变随。卦变说揭示了六十四卦之间除了反覆、对立关系以外，还存在着相生、统一的关系。

卦变说最早见于《彖传》。《彖传》所谓上下往来，皆就卦变而言，后世言卦变者皆发轫于此。这一点为大多数易学家所肯定。宋儒朱震曾就这一问题作了详尽的考证。他说：

《讼·彖》曰：“刚来而得中。”《随·彖》曰：“刚来而下柔。”《蛊·彖》曰：“刚上而柔下。”《噬嗑·彖》：“刚柔分动而明。”《贲·彖》曰：“柔来而文刚，分刚上而文柔。”《无妄·彖》曰：“刚自外来而为主于内。”《大畜·彖》曰：“刚上而尚贤。”《咸·彖》曰：“柔上而刚下。”《损·彖》曰：“损下益上。”又曰：“损刚益柔。”《益·彖》：“损上益下。”又曰：“自上下下。”《涣·彖》曰：“刚来而不穷，柔得位而上同。”《节·彖》曰：“刚柔分而刚得中。”刚者，阳爻也；柔者，阴爻也。刚柔之爻，或谓之来，或谓之分，或谓之上下，所谓唯变所适也。此虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才、李之才所谓自某卦来之说也（《汉上易传·丛说》）。

朱子之说极是。考《周易》古经，《泰》“小往大来”，《否》“大往小来”，《泰·彖》曰：“上下交而其志同也。内阳而外阴；内健而外顺；内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”《否·彖》曰：“上下不交而天下无邦也。内阴而外阳；内柔而外刚；内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”知《彖传》所说“上下”、“内外”是释“往”“来”之义，“阴阳”、“健顺”、“君子”、“小人”是释“大”、“小”之义。故《彖传》中上下、内外皆指爻之往来变动。清儒江永对此早有论述：《泰》反为《否》，三阳往居外，三阴来居内，故曰：“往来之义莫明于《泰》、《否》二卦之彖辞，《否》反为《泰》，三阴往居外，三



阳来居内，故曰：‘大往小来。’《彖传》所谓刚来柔来者，本此而往，亦为上来，变为下来。”（《群经补义·卦变考》）故《彖传》中有卦变无疑。

但是，《彖传》中的卦变，是为了满足注释经文的需要，注重的是与经文的内在联系，没有形成一个严格统一的卦变体例，表述也不够明确，只言刚柔内外往来，不言从何卦而来，故引起了后世一些易学家的非议和误解。东汉郑玄视卦变非《周易》本有，注易而不取卦变。魏晋王弼更视卦变为“伪说”，而尽扫包括卦变在内的象数之学。清儒李光地沿袭郑、王之传统，并说明“《彖传》中有言刚柔往来上下者，皆虚象也”（《周易折中》卷九）。胡煦更明确指出：“《彖传》之往来上下，但据摩荡时言之，非有卦变之说，后儒以为卦变矣。”（《周易函书别集·自序》）凡此论者，皆未得《彖传》之真谛。<sup>①</sup>

梁按，卦变之法就《周易》本经来说，确实是无法确定其有无的，而从《彖传》刚柔往来的说法来看，并未明确提出卦变的概念或体例，故如后世象数家所言的卦变体例实际于《彖传》亦难以得到确证。也就是说，《周易》本经是否含有卦变方法，《彖传》关于刚柔往来的说法是否就是讲所谓卦变，或者说是不是讲的就是后世象数家所讲的那种卦变，实际上还是一个迄今无法真正解决的问题。

从先秦儒家《易传》和马王堆帛书《易传》来看，孔子所传易学对《周易》经文的解说崇尚义理，如《系辞》虽言及象数，其归宿亦在明于“天之道与民之故”。西汉占验灾异之风盛行，故易家多以象数之学注说《周易》，其目的在于寻找与卦爻辞相应的象，于是出现了王弼所说的“互体不足遂及卦变，变又不足，推致五行”<sup>②</sup>的情形，如虞氏卦变说，就是在这样一种背景下产生的。从学术渊源



① 以上见《象数易学发展史》卷一，第190～192页。

② 王弼：《周易略例·明象》。

上说,虞氏卦变说与孟喜的阴阳消息理论及荀爽的卦变说有着继承关系。

无论后世如虞翻等人所言卦变说是否为《周易》经传所有,至少这种易说可以视为易学史上的一种学问,其中反映着象数学家的思想方法,这是没问题的。关于虞氏消息与卦变的逻辑体系,林忠军兄有较详细的说明,有兴趣者可以参看。<sup>①</sup> 忠军兄指出:虞氏的卦变体系,貌似大博精微,详尽完备,但我们若仔细分析,就会发现其体系十分不严密,不科学。其具体表为:一、特变及对特变的说明反映了虞氏卦变体系的前矛盾盾;二、一爻动生出两卦之例反映出虞氏卦变所使用的概念混乱及体系的不严密;三、一阴五阳、一阳五阴卦的卦变没有统一的体例,再次显示了虞氏体系的不完备,不严密。也就是说,《周易》卦爻辞取象的广泛性和复杂性,决定了用一个自成体系的卦变说来阐明其含义往往会露出破绽,令人难以置信。在这种情况下,虞氏只能忍痛割爱,不惜打乱其卦变体系,去绝对服从经文。这就是虞氏卦变体系中出现特变,一爻动生出二卦之例及一阴一阳之卦各自为例的真正原因。这实际上是一个虞氏无法解决的两难推论。如果要按照固定的原则建立一个始终如一的严密的卦变逻辑体系,那么就不可能完全达到注经的目的,相反,如果要完全达到注经的目的,那么卦变体系就不可避免地出现问题。无论易学家(包括虞氏在内)怎样去掩盖这个矛盾,都不可能达到目的,只能弄巧成拙,将矛盾复杂化,明朗化。由此可见,两汉象数易学的发展,造成了自身无法克服的牵强、繁琐、矛盾等等弊端,正是这些弊端而导致了象数易学的衰微。

梁按,忠军兄所论甚切实。由此观之,易学史上如王弼、李光地等人不去讲互体、卦变这套东西,也是深有所见的。这类东西,说穿了其实本就是些讲也讲不清的东西。

<sup>①</sup> 《象数易学发展史》卷一,第193~199页。





## 附：惠栋《易汉学》的卦气学研究

梁韦弦

清代著名经学家惠栋所著《易汉学》是有关汉易象数学研究的重要著作。惠栋于《易汉学》自序云：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独《诗》、《礼》、《公羊》犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔所乱，《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定，大校同于贾、服，伪孔氏则杂采马、王之说。汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云：‘辅嗣易行无汉学，元晖诗变有唐风’，盖实录也。栋曾王父朴庵先生，尝闵汉易之不存也，取李氏《易解》六卷，又尝欲别撰《汉经师说易之源流》，而未暇也。栋趋庭之际，习闻余论，左右采获，成书七卷。自孟长卿以下五家之易，异流同源，其说略备。”<sup>①</sup>从惠栋的这些话中我们可以看出，其《易汉学》之作，旨在存续汉易。就其有关汉易的文献资料搜集整理来看，可以肯定惠氏的工作是很出色的，他对学术史研究作出了重要贡献。他搜集了“虽亡而未尽亡”的汉易象数学资料，便利后学，推动了汉易的学术研究。不过，就惠氏《易汉学》中有关汉易卦气学的考述来看，由于惠氏极力推崇汉易，故于文献资料的取舍上有明显的倾向性，而且对汉人的有些说法也缺少分析鉴别，这对后人认识有关汉易卦气学的一些问题还



① 惠栋：《易汉学》，《清经解续编》（一），上海书店1980年版，第780页。

是有负面影响的。

### 一、关于文献资料取舍的倾向性问题

对于有关孟、京卦气学的构成体系及占算方法的文献资料,惠栋在《易汉学》中做了详尽的搜集。通过这些文献资料,我们可以大体搞清汉易卦气学的构成体系及大致了解其占算方法。这是惠栋的学术贡献,没有他所做的工作,后人要系统地了解这些,是很麻烦的。所以,《易汉学》是我们研究汉易卦气学必须认真研读的著作。不过,因为惠栋极力推崇汉易的学术主张,使之在有关汉易卦气构成体系的文献引述过程中,对材料的取舍有明显的倾向性。如《新唐书》所记僧一行关于孟、京卦气学的说法中就曾指出:“十二月卦出于《孟氏章句》,其说本于气,京氏又以卦爻配期之日,坎、离、震、兑,其用事自分至之首,皆得八十分日之七十三,颐、晋、井、大畜,皆五日十四分,餘皆六日七分,又京氏减七十三分,为四正之候,其说不经,欲附会《易纬》文七日来复而已,用占灾吉凶。至观于阴阳之变,则错乱而不明。”<sup>①</sup>后来明代天文学家邢云路于《古今律历考》中则进一步指出:“夫是易也,易道体神,何物不有,历固在其中矣。然谓之象四时、象闰,曰当期之日。象者,象其奇偶;当者,当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消长,一而不一,则在人随四时测验,以更正之。正其数,即神乎易也。汉史不知,遂以大衍之数牵强凑合,以步气朔,而谓历数诸率皆出于此,则非矣。”又云:“至于卦气图讖之说,尤属悖谬。一曰诸侯,二曰大夫,取名何义?后之历家不知,亦收之历数,赘矣”,“至其以卦配候,起自中孚,每卦六日七分,及所配公、辟、侯、大夫、卿之数,其原出《孟氏章句》,京房又以卦爻配直一期之日,以附《易纬》之文,用占灾吉凶。至观于阴阳之变,则错乱不明。以后《乾象》、《天保》各有因革,亦皆不经。其于历经数之差率,则毫无关系。自魏以来,

清人易学二种:惠栋《易汉学》

王夫之《周易大象解》评解

<sup>①</sup> 欧阳修:《新唐书》卷二十七,中华书局1995年版,第598~599页。



始载于历经。相沿历书，唐宋至金不变。至至元庚辰，郭守敬造《授时历》，始删去。删之诚是也。其法大都自冬至初候起中孚，而坎离震兑各主一方……此其术也，于历法何预焉！”<sup>①</sup>惠栋所引《新唐书》中所记僧一行转述孟喜卦气说的文字，对于一行的评论未加引述，当然对于明人邢云路的批评他更不会引述。如果用惠氏《易汉学》的写作目的或写作体例解释，惠氏的这种取舍可能是因为他只想用历史上能说明汉易卦气学内容是什么材料。但结合其序文来看，惠栋这样处理还是体现了极力推崇汉易的学术主张，对有些问题可能是故意回避，即把揭露卦气学矛盾的说法一概排斥掉，实是一种缺憾。前人曾有“一行智而京房迷”的说法。如对卦气说以易卦配期年之日的办法，作为历法专家的一行已经指出卦气学的安排是有意附会七日来复的说法，惠氏对一行的说法置之不理，乃广引各种解说卦气附会经文之说，这样就将汉易卦气结构体系里的东西与《周易》经文混同起来，这是造成现在一些人仍然误信《周易》经文中已有卦气那套东西的原因之一。又如关于易卦与历数的关系，诚如邢云路所言，历数本是人“随四时测验”的产物，并非出自易的大衍之数，而以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、侯、大夫、卿之数，其原出《孟氏章句》，完全是汉人为了占算灾眚吉凶而制作的东西，这种东西实际上是占筮学而不是历法。惠氏作《易汉学》时，虽然也指出汉易卦气学的用途是占筮，但却只述孟、京之学，并广引《周易参同契》、《易纬》、《正光历》及郑玄、荀爽等人的说法相印证，对于一行与邢氏这些后世历法专家关于汉易卦气与历数关系的看法却只字不提，这就难怪时至今日一些专门研究惠栋之学的专家说“汉儒论《易》的本质无非是日躔黄道的视运动过程的象数字码符号的记录”<sup>②</sup>。其实，真正记录天象运动的是历法，汉人的历法体现的是当时人们关于天



① 邢云路：《古今律历考》卷一《周易考》，《丛书集成初编》第1311册，第8~9页。

② 李开：《惠栋评传》，《中国思想家评传丛书》，南京大学出版社1991年版。

象运动的认识成果，汉人的卦气学说用易卦与历法的四时、十二月、二十四气、七十二候相配的目的不是为天象制造一套象数字码符号，或者说，天象运动本来并不是靠易卦这套符号记录的，没有易卦这套符号的参与，历法自有它的表述方法，所以后来郭守敬才删掉了这些东西。用易卦这套符号去表述历法，诚如邢云路所言，实际是画蛇添足。而卦气学之所以要去讲卦主六日七分，配以公、辟、侯、大夫、卿之名，是为了推衍灾异，取象以说人事，也并不是真的在讲历法。这些问题前人已经大体说清楚了，而由于惠栋对于这些前人的认识都避而不谈，一味引用解说、印证卦气学与历法相关的说法，这对现在一些学者仍将卦气学的本质视为历法之观点的形成是有影响的。

## 二、关于一些文献资料的鉴别分析问题

由于惠栋《易汉学》的写作旨在存续汉易，故广搜与汉易象数学相关的资料。不过其中有些文献资料不加鉴别分析地收入书中，实际则起到了扩大易学史上一些错误观点影响的作用。

惠氏在讲“消息”时，先引有《象传》的相关说法，《剥·象传》曰：“君子尚消息盈虚，天行也。”《丰·象传》曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”《临·象传》曰：“至于八月有凶，消不久也。”以下又引有后人以卦气之消息说易的文字数条。结合《易汉学》其书关于卦气学的种种考述看，惠栋实际是同意后人用卦气解说《易传》，或者说认为上引《象传》的说法与后人以卦气之消息说来解易的说法是一致的。总的说，我认为说汉易卦气说受《易传》的消息思想启发可以，但认为《象传》中已有汉易卦气那种消息说则不可以。惠栋如此引述，不加辨析，至少是起到了混同两者的作用。我之所以不同意将两者混同起来，根本的依据，就是两者说的消息有很大的区别。如惠氏说“《汉书》京房上封事曰：辛酉以来，少阴倍力而乘消息。孟康曰：房以息卦为辟。辟君也。消卦曰太阴，息卦曰太阳，其余曰少阴少阳，为臣下也。”这种说法中





的消息,包括的“息卦为辟,辟君也”“其余曰少阴少阳,为臣下也”的含义,我们从《象传》的讲法中的确看不出来。剥卦《象传》说“君子尚消息盈虚,天行也”,丰卦《象传》说“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息”,我们只能看出这是论阴阳消长变化的天道运行规律,讲的是大道理。而如京房说的消息已包含了一些具体的占筮技术问题。这些具体技术问题是无法从《象传》中看出的,我们无法确认《象传》关于消息的说法中已有京房所说的什么辟卦君卦、杂卦臣卦那套东西。关于临卦《象传》讲的“至于八月凶,消不久也”,其中“八月”所指,苟爽据汉易卦气以为是“兑为八月”,而虞翻又说苟爽说得不对,“临消于遁,六月卦也,于周为八月”,“苟公以兑为八月,兑于周为十月”。<sup>①</sup>李鼎祚《周易集解》案语则又曰八月是指否卦,“临十二月卦也,自建丑之月,至建申之月,凡阅八月则有凶,斯之谓也”<sup>②</sup>。不难年出,八月一语,到底是指八月还是指自临阅八月,到底是指那一种历法中的八月,大家看法并不一致,乃至有指遯、兑、否三卦的不同说法。这种莫衷一是的说法只能说明一个问题,那就是这些说法实际于《周易》本经中是没有真正依据的。其实,卦气说遯为六月,经文说的是八月,已足以说明卦气之以卦配月是后制作的。

在讲“六十卦用事之月”时,惠栋说:“井九二:井谷射鲋。鲋,《子夏传》谓虾蟆。朱震曰:井,五月之卦,故有虾蟆。案,二体巽,巽为风,风主虫,子夏以为虾蟆,得之。”关于这种说法,林忠军兄曾有驳正:“子夏训‘鲋’为‘虾蟆’,卦气说中,井卦确属五月,然虾蟆与五月毫无联系。在七十二候中,四月初候为‘蜩始鸣’,并非五月候。《礼记·月令》云:‘孟夏之月……蜩始鸣,蚯蚓出。’卦气七十二候旅卦配蜩始鸣。故朱震并不是从虾蟆推出五月卦,而是



① 李鼎祚:《周易集解》,郑万耕《易学精华》上,北京出版社1996年版,第286页。

② 李鼎祚:《周易集解》,郑万耕《易学精华》上,北京出版社1996年版,第286页。



直接用卦气说来理解井卦。”<sup>①</sup>按，我们总观《周易》六十四卦卦爻辞，可以肯定没有体现汉易所谓七十二候的文字，这也就是说，用《周易》卦爻辞反映所谓七十二候肯定不是《周易》的编制体例。我们知道《夏小正》里已有不少反映出自然变化的物候，这些关于物候的说法却不见于《周易》，这可以说明两个问题：一是假设《夏小正》的说法在前，《周易》编制在后，那么，《周易》编制时对这些说法不加吸收，可以说明《周易》编制时根本没有考虑到节气物候之类；二是如果《夏小正》的内容成于《周易》之后，则说明《周易》编制时连《夏小正》中讲的那套东西也没有参照，更不用说汉人说的那样系统的二十四气七十二候了。《周易》的编制既然没有反映七十二候系统的体例，那么，如井卦之虾蟆，就是爻辞偶然涉及，并不是易卦与七十二候系统结合的产物。而且，所谓的《子夏传》说鲋是虾蟆的说法本身尚待研究。《子夏传》从前就有人认为是汉人韩婴的作品。如果说巽为风，风主虫的话，鱼也应属于所谓虫，为什么一定就是虾蟆。鲋，是不是就是指虾蟆，还很难说。《说卦传》广列卦象，可其中却根本看不出与汉人讲的七十二候系统有关的迹。如《说卦传》说：“巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭，其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍，其究为躁卦。”这些说法与汉易卦气说的七月巽卦和由单卦巽构成的井、姤诸卦所在之月的物候毫无联系。《象传》、《说卦传》作为解说《周易》经文的东西，其形成当在《周易》经文后，我们从二传当中尚不能找到存在易卦与七十二候相配的迹象，可见这种以卦配候的系统出现于二传之后，与《周易》本经就更没有什么关系了。

惠栋在讲“七十二候”时说：“唐一行《五卦候议》曰：七十二候，原于周公《时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同。”“朱子发《卦气图说》曰：二十四气，七十二候，见于周公之《时训》，吕

① 林忠军：《易伟导读》，齐鲁书社2002年版，第41页。





不韦取以为《月令》焉。其上则见于《夏小正》。《夏小正》者，夏后氏之书。”“《夏小正》具十二月而无中气，有候应而无日数，至于《时训》乃五日为候，三候为气，六十日为节。二书详略虽异，其大要则同，岂《时训》因《小正》详与？”僧一行、朱震都认为《夏小正》在《时训》之前，《时训》在《月令》之前。朱氏说《时训》较《夏小正》为详，所以认为可能是《时训》因袭《夏小正》而有增益，这符合由简而繁、由疏而密的规律。但是，认为《月令》在《时训》之后实际就没有考虑到与这个规律的矛盾。《逸周书·时训解》与《礼记·月令》及《逸周书·月令解》，后两种书中并无系统的二十四气和七十二候，其所列各月之时候亦显然并非依七十二候系统排列，而《时训解》所记二十四气与《淮南子·时则训》相同。这正应该表明《月令》形成在前，周公《时训》形成在后。《逸周书·月令解》所记十二月、月五候，计六十候。倘《时训》在前，则何以《月令解》反加删节而破坏了每月六候岁七十二候的体系？《礼记·月令》所记之时候多于七十二，显然亦非真正系统的七十二候，倘《月令》在后，则何以不密反疏？这些正说明，像《时训解》那样整齐系统的二十四气、七十二候体系是于《月令》之后的人重新编排的结果。从《逸周书》之《周月解》、《时训解》、《月令解》称“解”的说法看，其中可能已有后人的说法。《逸周书》乾隆五十一年谢墉序云：“自汉以来，以所传五十八篇目为《尚书》，而《尚书》所载《周书》之外以七十二篇者称之为《周书》而别之。刘向以为孔子删削之余”，“与《尚书·周书》诰、誓诸篇绝异”，“惟其阙佚既多，又颇为后人臆入者，篇名亦大率俗儒更易，必有妄为，分合之处，其序次亦未确立”，“《时训》似《五行传》”。<sup>①</sup>就《时训解》等几篇文字来看，战国后期类似的这种文字可能已然存在，但这些东西曾经过秦汉人的整理加工，内容有过改动增益。《时训解》孔晁注云：“古雨水在惊蛰后，前汉末始易之，后人遂以习见妄改古书。



① 《逸周书》、《四部备要》第115册，上海中华书局本，第1页。

此书旧本亦以雨水在前惊蛰在后，非也。今从沈正之。下谷雨清明亦然。”<sup>①</sup>据此，则《时训解》之旧本的立春、惊蛰、雨水、春分、谷雨、清明数气之次是立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨，与今日所见之二十四气相同。因为后人发现，这种立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨的排列方法乃是前汉末才确定的，与所谓古法不合，这才改成前汉末以前的样子。这件事至少说明《时训解》所记节气气候曾经过前汉末以后的人改动，补人或增益了后人的知识。今传《逸周书》的内容被非斥于《尚书》之外，这恐怕不是偶然的。《逸周书·周月解》说：“顺于革命，改正朔，变服殊号，一文一质，示不相沿。”“亦越我周王，攻伐于商，改正异械，以垂三统，至于敬授民时，巡狩祭享，犹自夏焉。是谓周月，以纪于政。”我看这些话就很像汉人的说法。而且进一步说，实际上《周月解》、《时训解》、《月令解》诸篇中与今传《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》一样，都没有提到易卦，并不能证明有这些书时已有易卦与二十四气七十二候相配的事实。

### 三、关于惠栋汉易卦气学研究的思想认识价值问题

关于惠栋汉易卦气研究的思想认识价值，有专家曾说：“惠栋引唐代天文学家僧一行《六卦议》：‘十二月卦出于孟氏章句，其说《易》本于气，而后人以人事明之’。这就是说，经卦历象之说导源于孟氏，而孟氏的理据又在于气。对僧一行的话，惠栋补注云：‘《易乾凿度》曰：太易者未见气也，太初者气之始也。康成注云：太易之始，漠然无气。可见者，太初之气，寒温始生也。《乾凿度》又云：易变而为一。注云：一主北方气渐生之始，此则太初之气所生也。’惠栋的补注告诉我们，在考索孟《易》象数的背后，深深地蕴涵着宇宙生成之初的‘太初之气’的唯物见解。这一见解保持着与孟喜、郑玄、《易纬》、僧一行等的连贯与一致，惠栋汉学的文

① 《逸周书》，《四部备要》第115册，上海中华书局本，第45页。







献考索,并非无识,其最高之识,乃是他的立足于有限宇宙之初始(无限宇宙是无始无终的无限系列)及后来的天体视运动的自然观唯物主义。至于系之人事,都不可避免地存在一定神学迷信。但还应看到,阴阳家迷信之说中往往说成‘人事不修,阴阳不和,上苍降灾,天下始乱’,把人事和自然阴阳本为非同一性,两者的变化仅有偶然性,分别说成同一性和必然性,从此错误的前提却可有以下推论:人事修而天下宁。惠栋考索孟喜《易》卦气图说除了它的以视运动为背景的历法价值、自然观唯物主义外,还有劝善惩恶的人文价值。”<sup>①</sup>据我的理解,惠栋《易汉学》之作,当如其自序所言,旨在存续汉易,实际上他的卦气学研究主要是在转述汉人的思想。也就是说,如果说惠氏的哲学思想倾向,就其汉易卦学研究来说,可以说它是赞同汉人的思想认识的,他本人并没有在这种研究中鲜明地表达出什么有自己特色思想,即如上引有学者所说惠栋对僧一行“十二月卦出于孟氏章句,其说《易》本于气”的补注,其实都是《易纬》和郑玄注的说法。《易纬·乾凿度》说:“夫有形生于无,乾坤安从生(郑玄注:天地本无形,而得有形,则有形生于无形矣。故《系辞》曰:‘形而上者谓之道’。夫乾坤者,法天地之象质。然则有天地,则有乾坤矣。将明天地之由,故先设问‘乾坤安从生’也)故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未见气也(郑玄注:以其寂然无物,故名之为太易)。太初者,气之始也(郑玄注:元气之所本始,太易既自寂然无物矣,焉能生此太初哉,则太初者,亦忽然而自生),太素者,质之始也(郑云注:虽舍此三始,地质之所本始也)。气形质具而未离,故曰浑沦(郑玄注:虽舍此三始,而犹未有分判。《老子》曰:‘有物浑成,先天地生。’)。浑沦者,言万物相浑成,而未相离(郑玄注:言万物莫不资此三者也)。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形畔(此明太易无形之时,虚豁寂寞,不可以视听寻。《系辞》曰:‘易无体。’



① 李开:《惠栋评传》,《中国思想家评传丛书》,南京大学出版社1991年版。

此之谓也)。易变为一(郑玄注：一主北方，阳气渐生之始，此则太初气之所生也)，一变而为七(郑玄注：七主南方，阳气壮盛之始也，万物皆形见焉，此则太始气之所生者也)，七变而为九(西方阳气所终，究之始也，此则太素气之所生也)。九者，气变之究也，乃复变为一(此一，则元气见而未分者，夫阳气内动，周流终始，然后化生一之形气也)……”将《乾凿度》及郑注的文字与惠栋注、一行语的文字加以比较，可知惠氏之注意在说明一行这种说法的来源，并非着意表述其考索孟喜易学之背后所深深蕴涵的宇宙生成之初的“太初之气”的“唯物见解”。这种气论中包含的哲学，是汉人的思想，惠栋主要是在解说一行说时转述了这种思想。而且，就郑玄的说法来看，讲的是道家有生于无的观点，也不是什么唯物见解。所以，惠栋的卦气学考述，是不是其最高之认乃是他立足于有限宇宙之初始(无限宇宙是无始无终的无限系列)来思考问题，还不好说。至于说汉易卦气学的劝善惩恶价值，这个问题可以这样看，汉人讲天人感应，其中确有维护儒家学说中所讲的“道”的权威，限制统治者行为的意义，但由于这种思想理论荒诞诡譎，副作用很大，故于王弼易学之后即一蹶不振，到了惠栋生活的时代再去讲这种东西，其思想认识上的正面意义已经不大了。总之，惠栋《易汉学》的主要贡献是在文献考索上，说惠栋的文献考索“并非无识”，是有思想倾向的，这是对的，但说这种文献考索中蕴涵了多么高深的“唯物主义世界观”，也是不合实际的。

这里我还想顺便说一个问题，那就是惠栋在易学上十分推崇汉易而排斥王弼之学，讲“《易经》为王氏所乱”。具体说，王弼的罪状就是“假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复存者矣”，并引有宋诗，颇有讥讪之意。其实，从我们上引《易纬》关于气的说法及郑注来看，汉易何尝不言黄老！《易纬》有关太易、太初、太始、太素的说法，显系源自道家之言，郑玄之注，已明引老子之语。可见王弼易学之言有无、谈老庄，及至宋人的诸多相关说法，其实与汉人的以气说易还是有关系，有一定继承性的。说王弼



之后汉经师之义荡然无存并不符合实际的。应该说王弼不去讲汉人的天人感应而发展了其中有价值的哲学思想,这是好事,大体应该得到肯定。惠栋说“六经定于孔子,毁于秦,传于汉”,这种说法大体正确,但汉人所传也未必都是孔子之学,如卦气学讲的那套占筮之学,与先秦《易传》讲的就大不一样。孔子易学重义理、不尚占筮的特点是明确的,汉易卦气之类务以占验为能事,实际已改变了孔子易学的学术精神。王弼包括宋代程颐等人的易学以探求宇宙人生哲理为易学宗旨,在细节内容上虽与先秦儒家《易传》不尽相同,但从大方向上看,其学术精神与孔子所传易学还是大体一致的。惠栋一味崇尚汉学的态度是不可取的。学术是要发展的,一定持愈古愈好的态度,学术就没法前进了。

原载《福建师范大学学报》2006年第4期



## 主要参考文献

《十三经注疏》，上海古籍出版社 1997 年版。

《史记》，中华书局《二十四史》1997 年版。

《汉书》，中华书局《二十四史》1997 年版。

《后汉书》，中华书局《二十四史》1997 年版。

《晋书》，中华书局《二十四史》1997 年版。

《新唐书》，中华书局《二十四史》1997 年版。

《汉魏丛书》，吉林大学出版社 1992 年版。

《周髀算经》，《四部丛刊》本。

《纬书集成》，上海古籍出版社 1994 年版。

《淮南子》，上海古籍出版社《二十二子》1986 年版。

魏伯阳：《周易参同契》。

李鼎祚：《周易集解》，郑万耕主编《易学精华》（上），北京出版社 1996 年版。

程颐：《程氏易传》，郑万耕主编《易学精华》（上），北京出版社 1996 年版。

朱熹：《周易本义》。

朱熹：《易学启蒙》，郑万耕主编《易学精华》（下），北京出版社 1996 年版。

邵雍：《皇极经世书》。

邢云路：《古今律历考》，《丛书集成初编》本。

王夫之：《周易内传》，《王船山遗书》，北京出版社 1999 年版。

黄宗羲：《周易象数论》，《四库全书》本。



朱震:《汉上易传》,《四库全书》本。

胡渭:《易图明辨》,郑万耕主编《易学精华》(下),北京出版社 1996 年版。

张惠言:《周易虞氏消息》,《清经解、续清经解》,凤凰出版社 2005 年版。

张惠言:《周易虞氏义》,《清经解、续清经解》,凤凰出版社 2005 年版。

张惠言:《周易荀氏义》,《清经解、续清经解》,凤凰出版社 2005 年版。

唐晏:《两汉三国学案》,中华书局 1986 年版。

李光地:《周易折中》,郑万耕主编《易学精华》(下),北京出版社 1996 年版。

王筠:《夏小正正义》,《丛书集成初编》1336 年版。

李调元等:《夏小正经传集解》,《丛书集成初编》1337 年版。

马国翰:《玉函山房辑佚书》,广陵书社 2004 年版。

尚秉和:《周易尚氏学》,张善文《周易尚氏学存稿校理》,中国大百科全书出版社 2005 年版。

皮锡瑞:《今文尚书考证》,中华书局。

皮锡瑞:《经学通论》,涵芬楼影印本。

钱大昕:《惠先生栋传》,《嘉定钱大昕全集》,江苏古籍出版社 1997 年版。

惠栋:《周易述》,《清经解、清经解续编》,凤凰出版社 2005 年版。

金景芳:《周易系辞传新编评解》,辽海出版社 1998 年版。

金景芳:《中国奴隶社会史》,上海人民出版社 1983 年版。

王玉哲:《中华远古史》,上海人民出版社 2000 年版。

朱伯崑:《周易哲学史》,北京大学出版社 1986 年版。

刘大钧、林忠军:《周易传文白话解》,齐鲁书社 1993 年版。

艾兰、邢文编:《新出简帛研究》,文物出版社 2004 年版。



李零:《简帛古书与学术源流》,生活、读书、新知三联书店 2004 年版。

李学勤:《中国古代文明研究》,华东师范大学出版社 2004 年版。

张政烺:《张政烺文史论集》,中华书局 2004 年版。

韩自强:《阜阳汉简周易研究》,上海古籍出版社 2004 年版。

李开:《惠栋评传》,南京大学出版社 1997 年版。

郭彧:《京氏易传导读》,齐鲁书社 2002 年版。

林忠军:《象数易学发展史》卷一、卷二,齐鲁书社版。

林忠军:《易纬导读》,齐鲁书社 2002 年版。

林忠军:《周易郑氏学阐微》,上海古籍出版社 2005 年版。

陈遵妣:《中国天文学史》,上海人民出版社 1980 年版。





## 后 记

这部《惠栋〈易汉学〉评解》书稿，是我2006年所承担的高校古籍整理研究委员会项目“惠栋《易汉学》评注”的成果。立项时所确定的名称是“评注”，现更名为“评解”，内容没有实质变化，只是在体例上将“注”变为“解”，并将“解”和“评”放到一起。写法上是先录惠氏《易汉学》原文，然后是评解。评解部分大体是先解后评。这些处理，主要是考虑技术上更方便些：避免注释繁多，注释之间文字缺少直接连贯；避免有些复杂问题用较短的注释难以说清，要说清楚又会有注释过长的问题。总之，先讲解，后评论，有话则不嫌长，无话则不嫌短。我觉得这样做起来比较方便，可以比较自由和充分地表达作者的想法。

惠栋是清代著名的经学家，有多种著述传世，其主要贡献在于经学相关文献的考察整理。《易汉学》主要是对西汉孟喜以后诸家易说的收集考述。隋唐以降，汉易渐衰，文献飘零，故惠栋的工作对于后人研究汉易是有意义的。当然，因惠氏过分崇信汉学，故对汉易有关文献的收集整理和认识评价，实际都存在一些问题，澄清惠栋有关认识的消极影响，实际是我写作这部书的初衷。这部书后附有我曾发表过的《惠栋〈易汉学〉的卦气学研究》一文，虽是专门谈惠栋关于卦气学研究的问题，但表达了我对惠氏《易汉学》的文献工作方法和思想认识的主要观点。根据我的写作目的，同时考虑到有些汉易内容之繁琐不堪而且其中有些所谓道理本不足深究，故本书对其中一些涉及占算等象数问题的解说只是略举大义。这些细节问题若都作详细清楚的说明，这部书现在的





文字恐怕就要增加几倍,这不仅是在项目限定时间内我所力不能及的,且这些本无多大学术意义的东西讲得过多,也会喧宾夺主,冲淡我要阐明的主题。

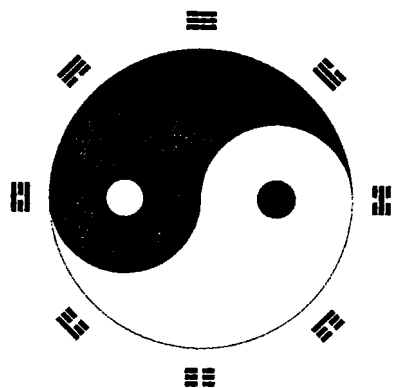
本书中《易汉学》的原文主要依据的是《丛书集成初编》本,同时参考了《续清经解本》和四库本,标点依据的是《丛书集成初编》本的点断,并参考了林忠军兄《象数易学发展史》后附《易汉学》的新式标点。对于《易汉学》中有关汉易卦气学的内容,我曾结合史书记载和其他文献做过专门的研究,写成《汉易卦气学研究》一书,已由齐鲁书社出版,故于这部《惠栋〈易汉学〉评解》中对孟喜诸家卦气说的评解,相对做得充分些。其他如对京房、虞翻的纳甲法、荀爽의 乾坤升降和卦变说及郑玄的爻辰说等所作解说则较多的采用了友人林忠军兄的说法,在对京房易的解说中也采用了一些郭彧先生的说法。在对以上诸家易说的认识评价上,我与他们的看法每有不尽相同之处,即于引用他们的解说和评论之后略陈己见。

现在这种以科研项目形式完全的学术著作,优点是受到时间的限制不能拖拉,而缺点也正是因受到时间限制不能做得很从容。所以,这部书中的问题也恐怕在所难免,如得到同行专家的批评指正,那也是我的愿望。

梁韦弦

二〇〇八年九月农历戊子处暑记于福州仓山牡丹园





王夫之《周易大象解》译说





## 王夫之《周易大象解》自序

《大象》之与彖文，自别为一义，取《大象》以释彖文，必齟齬不合，而强欲事之，此易学之所由晦也。

《易》以筮而学存焉，唯《大象》则纯乎学《易》之理而不与于筮。盖筮者知天之事也，知天者，以俟命而立命也，乐天知命而不忧，以俟命安士敦仁而能爱。以立命则卦有小有大，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感，以穷天化物情之变。学《易》之道，虽寓其中而固有所从违，以研几而趋时，所谓“动则玩其占”也。

若夫学《易》者，尽人之事也，尽人而求合乎天德。则在天者即为理，天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小、至险、至逆，而皆天道之所必察，苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以为静存动，察修己治人、拨乱反正之道。故《否》而可以俭德辟难，《剥》而可以厚下安宅，《归妹》而可以永终知敝，《姤》而可以施命诰四方，略其德之凶危而反诸诚之通，复则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象而体其各得之常。故乾大矣，而但法其行，坤至矣，而便效其势。分审于六十四象之性情以求其功效，乃以精义入神而随时处中。天无不可学，物无不可用，事无不可为，是以上达则圣人耳顺从心之德也。故子曰：“五十以学易，可以无大过矣”。《大象》，圣人之所以学《易》也。无大过者，谦辞也，圣人之集大成以时中而参天地，无过之尽者也。圣学之无所择而皆固执者也，非但为筮者言也。君子学圣人之学，未能至焉，而欲罢不能，竭才以从，遗其一象而即为过，岂待筮哉。所谓





“居则观其象”也。

呜呼，此孔子之师文王而益精其义者，岂求异于文王乎。神而明之，存乎其人，非圣人而孰能与于斯。读易者分别玩之，勿强相牵附以乱爻象之说，庶几得之。

衡阳王夫之序。

### 【译文】

《大象》与卦爻辞相比，自身另有意义，用《大象》来解释卦爻辞，必然龃龉不合，而有人硬要使之相合，这正是造成易学晦暗不明的原因。

《易》是用以卜筮之书而又有哲学存在于其中，唯有《大象》的内容却纯属学易之哲理而与卜筮无关。卜筮属了解天道之事，了解天道，是为了能正确地对待命运而得到属于个人生命应有的东西，做到乐观地对待天道自然和认识客观必然，从而能正确对待个人命运，安于在自己的土地上生活，敦厚仁慈而能存有爱心。将《易》运用于立命之事，则卦有小大之分，险易之分，顺逆之分，认识这些卦的吉凶，懂得忧患产生的缘故，吉何以为吉，凶何以为凶，利害如何交会于真实与虚伪的感应影响，从而穷究自然演化和事物本质的变化规律。学《易》的方法虽亦可寓于这些认识活动之中，但与卜筮之学还是有同有异的，卜筮之学是要研究事物欲发而未发之微，从而做到主动顺应客观的变化，这就是《易传》所说的“动则玩其占”了。

至于所谓的学《易》，讲的是如何尽人事的问题，即尽到人的主观所能而追求合于天道自然。那么客观自然存在的即为“理”，天下无穷的变化，阴阳交相作用的微妙之端，认真考察易卦之至小、至险、至逆，穷究其哲理，只要是由一阴一阳之道的作用下产生的一切有形事物，君子都可以通过它们包含的哲理规范动静，认识修己治人、拨乱反正之道。所以，通过《否卦》可以懂得“俭德辟难”，通过《剥卦》可以懂得“厚下安宅”，通过《归妹卦》可以懂得





“永终知敝”，通过《姤卦》可以懂得“施命诰四方”，对这些卦德凶危略而不计，通过其哲理的体悟可使人返还到“诚”的明通境界，达到这种归复至善本性的境界，那么对所有天地雷风电木水火日月山泽已形成的法象都可以认识贯通，领悟其各自包含的法则。所以乾的德性伟大而《大象》只提到效法其“行”，坤的德性极致而《大象》只提到效法其“势”。分别详察六十四卦之象的性质特点以探求其功效，是为了以之达到“精义入神”而“随时处中”的境界。天道没什么不可学的，万物没什么不可用的，事情没什么做不了的，故努力提高修养就可以达到圣人“耳顺”、“从心所欲”之德的那种境界。所以，孔子说：“五十以学易，可以无大过矣。”《大象》，正体现了圣人学《易》的用意所在。“无大过”，是谦辞，孔子因能把握“时中”的方法而成为圣人中的集大成者，能赞助天地之化育，可以说是最大限度地做到了无过错的人了。圣人之学对于有志于学习者来说是一视同仁的，对所有学习的人都有很强的吸引力，故《易传》绝不仅仅是为卜筮者而作的。君子学习圣人之学，还未能达到圣人的境界而又不愿放弃努力，只能尽自身才力来追求，学《易》时放过对任何卦象的理解领会都达不到无过的境界，这是用不着占筮就可以肯定的。这也就是《易传》所谓“居则观其象”的意义。

《大象》的意义正是孔子师法文王并使文王的思想得到了升华，而并不是要与文王之《易》的根本旨义有何不同。对《易》微妙感悟而发明其精义，在于学《易》的人，若非孔子那样的圣人，又有谁能做到这点呢？读《易》者应对《易》的不同内容有区别地细加研究体会，不可牵强附会地相互联系，将《大象》之义与爻象的解说相混杂而造成混乱。如此，才可能正确地理解《易》。

衡阳王夫之序。

### 【解说】

这篇是王夫之为其所著之《周易大象解》做的序。《大象》是





《易传》即《十翼》之一的《象传》的部分内容。《象传》是解说六十四卦的卦象和爻象的，与《周易》的经上、经下相对应，《象传》原有亦分为上下两篇。《大象》是就六十四卦各卦之卦象所发的议论，与解说各卦诸爻爻象的《小象》相对而言。王夫之的《周易大象解》就是专门解说阐释《大象》的。序的四段文字是我们根据文义划分的。

第一层意思是指出《大象》与卦爻辞是两种性质有区别或者说是考虑问题之思路不同的文字，那种强求使《大象》与卦爻之义相合的治易倾向，只能造成易学的混乱。

第二层意思是说《易》既可用于卜筮，又包含了思想学问，《大象》纯属研究《易》之义理即思想学问的文字而与《易》占筮的内容无关。占筮属认识天道解决如何对待个人命运的问题，要搞清卦的吉凶原理，从而穷究自然演化和事物本质的变化规律。这也是一种学习《易》的思想学问的方法，但讲究的是如何“研几而趋时”，主要是靠研究占筮来达到目的。

第三层意思是从正面讲纯属于“学《易》之理”的《大象》的学《易》方法。这种学《易》方法是通过精察、穷究事物的哲学理来提高人自身的德智修养而达到合于自然法则的境界。这种境界即宋明理学家们所说的复归人的先天善性，亦即追求所谓“诚明”的境界，一旦达于此境，即可触类皆通，自然地由各种事物之现象领悟到客观规律。以此种方法来研究《易》，与占筮相比，研究卦之吉凶的具体意义和原因并不重要，不是针对将要发生之吉凶而解决如何趋避的问题，重要的是从卦义中得到哲理的启示，从根本上提高的修养，从而努力做到合于自然和必然，使人少犯错误或不犯错误。这才是孔子治《易》的目的，这种目的是靠精研卦象来实现的。所以，《大象》正是孔子易学思想的体现。

第四层意思总结以上所言并呼应篇首，再次揭示人们应如何读《易》。肯定了孔子易学与文王之《易》的根本宗旨的一致性，但同时认为孔子能“益精其义”、“神而明之”，在思考问题的方法和



深度上,两者还是有差别的。

这篇序表达了王夫之对《大象》内容特点的理解,也是他为《大象》做解说的指导思想所在。同时,也扼要阐述了他对《周易》所包括的内容的分析认识,表明了其继承孔子易学,注重阐发《周易》之思想内涵,以《周易》为认识天道和天道,修身寡过之书的易学思想。

王夫之说:“《易》以筮而学存焉”,这个论断是正确的。《周易》本是卜筮之书,但其中包含精深丰富的哲学思想,这两点都是无法抹杀的事实。

王夫之肯定《易》有“筮”和“学”两方面的内容,认为筮属“知天之事”,其中亦寓有“学易之道”。也就是说王夫之认为研究筮数也是一种学《易》方法。从其“知天者,以俟命而立命也,乐天知命而不忧,以俟命安士敦仁而能爱”的说法来看,可以说王夫之认为“筮”之中亦包含了“学”的内容,或者说研究筮数与研究《易》之理是可殊途同归的。但是,王夫之又强调这种“与于筮”的学而不是纯乎学《易》之理的,其重点在知卦之吉凶而明于忧患之故,目的是为了“研几趋时”,这与他所说的尽人之事以求合于天德的“学易”还是不同的。由卦象而精义穷理,“察修己治人、拨乱正之道”,“略其德之凶危而反诸诚之通”,“分审于六十四象之性情以求其功效,乃以精义入神而随时处中”,这是《大象》的学《易》之道,也就是孔子《易》学,或者说义理派《易》学的特点,王夫之称之为“圣学”、“圣人之学”,是“师文王而益精其义者”。可见,王夫之的《易》学思想是推崇孔子开创的义理派学风,以《易》为修身寡过之书,以学《易》之理为治《易》根本。比起“知天之事”“以研几而趋时”,是更注重“尽人之事”、“尽人而求合乎天德”的。人不能解决自身的德智修养问题,总是犯错误,占筮又有何益?

王夫之说“筮者知天之事”,其中亦有学《易》之道,据我的理解也绝不就是简单指算卦而言的。可以肯定,《周易》用占筮去推断具体之人事吉凶,这是不科学的,但《周易》的筮数之中包含的





阴阳消长“天化物情之变”的天道原理，对人们树立正确的世界观和人生观是有积极意义的，所以王夫之由筮者知天之事归结到“俟命安土敦仁而能爱”。尽人之事、修身寡过、复明善性、反诸诚之通，都是为了做到与客观必然相一致，或曰“求合乎天德”、“上达圣人耳顺从心之德”，这也包括了使人能“乐天知命而不忧，以俟命安土敦仁而能爱”的意义。故知天之事与尽人之事是殊途同归的。知天以俟命立命也好，尽人之事合乎天德也好，实际讲的都是通过《周易》哲理的探求，树立正确的世界观和健康的人生观。由筮去知天，并不是去从中获得神的启示，也不是说占筮的具体结果是天道必然的体现。

王夫之于《张子正蒙注·序论》中说：“《周易》者，天道之显也，性之藏也，圣功之牖也。阴阳、动静、幽明、屈伸、诚有之而神行焉，礼乐之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁义之大用兴焉，治乱、吉凶、生死之数准焉，故夫子曰：‘弥纶天下之道以崇德而广业’者也。”“自朱子虑学者之骛远而忘迹，测微而遗显，其教门人也，以《易》为占筮之书而不使之学，盖亦矫枉之过，几令伏羲、文王、周公、孔子继天之极，扶正人心之大法，下同京房、管辂、郭璞、贾耽壬遁奇禽之小技。而张子言无非《易》，立天，立地、立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张学其孰与归！”由此亦可见王夫之是以《周易》来讲天道人性问题的，《易》学是修身成圣的门径，讲阴阳动静也好，讲礼乐仁义也好，讲治乱吉凶生死也好，归其要在崇德广业，继天立极扶正人心，而不应将《易》学搞成京房、管辂之流的那种壬遁奇禽之小技的学问。这与其《周易大象解》中所表述的《易》学思想是完全一致的。

在这篇序中，王夫之的这段议论包含了精湛的见解：“苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以为静存动，察修己治人、拨乱反正之道。故《否》而可以险德辟难，《剥》而可以厚下安宅，《归妹》而可以永终知敝，《姤》而可以施命诰四方”。作为哲学观点来理解，天道以万物为载体，由物情之变可推





知天化之理，人们如善于细心体察领会，从身边的许多事物中都可得到启示，认识真理。从学《易》方法的意义来理解，《易》虽是讲吉凶的，但对于学《易》者来说卦之意义吉凶并不重要，重要的是从中获得有益身心的启示，提高人的德智修养。此可谓不刊之论，读《易》者能明此理，可谓之善学矣。

王夫之说善读《易》者可“略其德之凶危而反诸诚之通”，是为卓识之论，此与王弼所谓“得意忘形”之说实皆为学习《易》理之法门。其实据我个人的理解，如进一步说，《大象》亦不过寄托先哲思想的形式，以实质而论，如所言“俭德辟难”、“厚下安宅”等义，与卦象本身并无本质的联系，《周易》六十四卦之《象传》是先哲对政治社会之人生与社会的哲理和经验的总结汇集，以卦象借题发挥之。换句话说，《大象》所讲的道理并非卦象本有之义，也不是人从卦象中悟出了这些道理，而是人把长期社会生活中得出的道理用六十四卦的形式编排了起来。今读《大象》之义，实与卦象每有勉强牵合，盖由此因。如《履》之上天下泽“君子以辨上下定民志”，《剥》之山附于地“上以厚下安宅”，讲的实际都是政治社会的统治经验，与上天下泽、山附于地之类并没有实质联系，上天下泽、山附于地，实际上只起了为了说明这些经验而打个比方的作用。

王夫之是宋明理学的批判继承者，对理学的许多观点多能去伪存真，但其学毕竟深得理学滋乳，受理学影响的痕迹也是显然的。他认为人通过对自身道德的修养，即可复明本善之性，返于“诚之通”，受张载学说之影响是明显的。其于《张子正蒙注·序论》中说：“故《正蒙》特揭阴阳之固有，屈伸之必然，以立中道，而至当百顺之大经，皆率此以成，故曰‘率性之谓道’。天之外无道，气之外无神，神之外无化，死不足忧而生不可罔，一瞬一息，一宵一昼，一言一动，赫然在出王游衍之中，善吾申者以善用屈。然后知圣人之存神尽性，反经精义，皆性所必有之良能，而为职分之所当修，非可以闻见所及而限为有，不见不闻而疑其无，偷用其蓊然之聪明，或穷大而失居，或卑近而自蔽之可以希覬圣功也。”于《正



蒙·诚明篇》之题解中他认为《中庸》说的“率性之谓道”是专指人讲的而不包括物，张载“执性之藏，该之以诚明，为良知之实”是很正确的，所以他在注张载说“诚明所知，乃天德良知”时说“仁义，天德也。性中固有而知之，无不善之谓良”，这也是他的观点。宋明理学大师如周敦颐、张载、二程、朱熹及心学派大师如陆九渊、王阳明，直至宋学的终结者王夫之，他们在关于人性及人性与天理关系之具体认识上虽有一些差别，但在肯定人性是本善的，肯定人的良知是人达到与天道合一的基础这一点上是一致的。从理论上说，鼓吹人有先验的道德意识，这肯定是错误的。但从另一方面说，他们宣扬性善，强调人禽之别，弘扬理性，唤起人们的道德自觉，引导人们做到“贞生安死”，即遵循正道生活并能正确对待生死之客观必然，从而抵制道家消极虚无的人生观和佛教生死轮回之说对人们的迷惑，用“人道”的责任感和使命感充实人们的精神世界，其功岂可磨灭。也就是说，理学家们宣扬性善，鼓吹明德修己，成圣成贤，尽管其实际社会意义是复杂的，但从大体上说可以肯定提倡的是一种积极的人生观。先哲们将天理人道化，将人的自然本性伦理化，其谬误固不可再传，但他们所提倡的积极人生精神则仍值得我们虚心领会。船山先生曰：“天之外无道，气之外无神，神之外无化，死不足忧而生不可罔”，“贞生而安死”。坦率一点儿说，这种世界观和人生观的境界，今天我们又有多少人能真正达到呢！我以为，读先生的《周易大象解》，如能于此真有所领悟，已足矣。至于某些专家所擅长的吹毛求疵、舍本逐末、牵强附会、燕书郢说之学风，于学术何补，于读者又何益乎？

## 乾䷀ 乾上乾下

天行健，君子以自强不息。

以用也，体此卦之德以为用也。道一而用之殊，所谓同归而殊



途，一致而百虑也。乾以易知，坤以简能，同归一致也。六十四象因象以成德，因时位而成象，时措之宜，各有所用，殊途百虑也。以博济为行健，于载物而不知息，其流为释墨，不知用乾者也；以推移为势顺，以自息而不能强，其流为列庄，不知用坤者也。推此而言，乾坤失用则咎吝及之，况他象乎！子曰加我数年卒以学易，可以无大过，知用之谓也。耳顺则各知所适，不逾矩则于我皆安其止，而后可以远过。故《易》者圣学之大用，非极深研几以通志成务，其孰能与哉！纯而纯用之，杂而杂用之，隆而隆用之，污而污用之。天地有此象则有此道，君子以此道而应此理，各体其宜而后同归一致，非执一而废百，斯圣学所以善用天德也。

六十二象自乾坤而出，象有阳皆乾之阳也，象有阴皆坤之阴也。学《易》者所用之六十二德皆修己治人之事，道在身心皆自强之事也，道在民物皆载物之事也。自强不息非一德，厚德载物非一功，以自强不息为修己之纲，以厚德载物为治人之本，故曰乾坤者其《易》之门户，道从此而出，德从此而入也。

苍苍者无正，浩浩者无极，天不可以体求也。理气浑沦，运动于地上，时于焉行，物于焉生，则天之行者尔。天体不可以人能效，所可效者，其行之健也，唯异端强求肖天地，而君子安于人道而不敢妄。乾道大矣，君子仅用之于自强不息，不敢妄用之也。妄用天者，为妄人。

自少至老，为而不倦，初上之行也；自穷而达，不失不离，二五之行也；自危而安，不变其塞，三四之行也。君子于道，周徧省察，知其宜于修身之用，以之去私，期乎必净，以之复礼，期乎必纯，以之尽心，期乎必至，斯乃如天之自健其行而不于事物见健焉。品物流形，非天之有意也；万国咸宁，非君子之有心也。道大而用之以约，所以为无妄，无妄则诚矣。

阳气奋兴自下而起，自强之道也；乾体已成，因而重之，不舍其健，至于上而无间，不息之几也。

太虚无健，其行健也；君子无强，唯自强也。





### 【译文】

天道之行刚健，君了当效法天道之刚健而自强不息。

这是从乾卦之象的功用说的，以此卦的性质特点来作为它的功用。客观规律是一致的，其表现和功用则是多方面的，此正所谓同归而殊途，一致而百虑。乾以其性平易而于易认识，坤以其德简约而易于发挥功用，乾坤之性质特点虽然不同，而其于创生养育万物的根本点上则是一致的。六十四卦之卦象，以其卦象而形成卦德，因其时位而形成卦象，置之于适当客观背景条件下，各有其功用意义，这即是途径不同思路各异。若只以博施济众为乾的“行健”之义，一味追求无休止地负载万物，就将流为佛教和墨家的主张了，那就是不懂得如何运用乾的刚健之德了；若只以被动接受推移为坤的“势顺”，自己停止下来而不能自强，就将流为庄子和列子的道家主张，那就是不懂得如何运用坤的柔顺之德了。由此进一步推广而言，乾坤之德如不能恰当运用，咎吝就会随之而来，更何况其他卦象之功用了。孔子说：如多给我几年时间用来学《易》，就可以没有什么大过错了。孔子的意思就是指懂得如何运用《易》说的。达到了圣人那种“耳顺”之德的境界，对《易》诸卦之象义就都能分别恰当运用了，达到了圣人那种“不逾矩”之德的境界，对《易》之诸卦象义所言情况则皆能安然处之，如此然后可以远离过错。故《易》是圣人之学有重大意义的内容，若非像圣人那样能穷究深邃哲理，深研事物微妙征兆，从而了解天下人的各种思想，成就天下的事业，又有谁能为之解说作传呢！卦之象义精纯的，就根据其精纯之义加以运用；卦之象义驳杂的，就根据其驳杂之义加以运用；卦之象义崇高的，就根据其崇高之义加以运用；卦象义卑污的，就根据其卑污之义决定如何运用之。天地有这种现象，就有这种现象包含的客观规律，君子遵循这种规律顺应这种道理，分别加以恰当运用，这样就是殊途同归，百虑一致，而不是执一废百了。这就是圣人之学善于运用天德之处。





乾坤之外六十二卦的卦象都是由乾坤演化出来的，凡是卦象中有阳的都是乾卦的阳，有阴的都是坤卦之阴。学《易》者所运用之六十二卦之德，都是修己治人之事，将这些卦所包含的道运用于自我身心修养，要解决的都是如何自强的问题，将道运用于自身以外的人与物，要解决的都是如何对外物尽到责任的问题。自强不息不是一（坤阴）之德，厚德载物不是一（乾阳）之功，以自强不息作为修养自身的纲领，以厚德载物作为治理人的根本。所以说乾坤是《易》的门户，客观规律的变化可由其变化表现出来，人们修养道德可由领会效仿乾坤之德入手。

天宇苍茫浩渺，没有固定的方向和极限，这种自然实体人类是无法摹写创作的。事物之规律和作为规律载体的物质不可分割地结合在一起，在大地上运动，四时于此运行变化，万物于此生长发育，这是天道使之如此。大自然的实体不是人的能力所能效法制作的，人类所能效法的，是天道自强不息地运行的特性。只有那些持偏颇思想见解的人才强求与自然本身一模一样，而君子们则安于人类社会生活的规律，不敢妄想妄为。乾道功用广大，君子仅取其自强不息的特点加以运用，这就是不敢滥用它，滥用天道的人就是妄想妄为的人。

《乾卦》初九和上九爻所象征的德行，有如人从少年到老年不倦怠松懈地努力有所作为；九二和九五所象征的德行，有如人由穷困到显达都能不失本性不离正道；九三和九四所象征的德行，有如人由危而安都能不骄不忧。君子对于道全面细致地领会认识，知道它有益于修养自身德行的功用，按道来去掉一己之私，期望一定能去得净；按道来实践礼，期望能做到彻底；按道来尽到思想智慧的能力，期望能把这种能力发挥到最大限度。这就是像天那样靠自身使其德行刚健，而不是依赖于别的事物来表现它的刚健品德。万物化生，不是天有意所为；万邦安宁，也不是君子刻意追求的结果。也就是说，道虽然博大精深，但要抓住简要加以运用，这就是要做到真实无妄，那就达到了诚明的境界了。





阳气自下而上奋发兴起,这是《乾卦》表现的自强之道;下卦三画乾体已然形成,在此基础上再重叠之,不放弃其刚健有为,不间断地发展到上九,这是《乾卦》表现出的不停止的精神的微奥之处。

作为宇宙本体的太虚之气,无所谓刚健,刚健是指天道运行表现出的特点说的;作为君子,并不是他生来自然就强,而是他们能不断自觉地努力追求强。

### 【解说】

这段文字是王夫之对《乾卦·大象》辞“天行健,君子以自强不息”的解说和议论,因《周易》首乾次坤,列乾坤两卦于六十四卦之首,故这段文字亦有总论性质。

文中六自然节,为原本所划分。

第一节文字是就《乾·大象》议论如何运用《周易》六十四卦象义的原则。认为“道一而用之殊”,“同归而殊途”,“六十四象因象以成德,因时位而成象,时措之宜,各有所用”,“天地有此象则有此道,君子以此道而应此理,各体其宜而后同归一致,非执一而废百,斯圣学所以善用天德也”。简要地说,船山先生强调对《周易》卦象之象义的运用要“各体其宜”,具体领会分析卦之象义所包含的道和理,适当地加以运用,切忌“执一而废百”,即片面地、教条地运用《周易》的象义。用今天的话来说,就是在对《周易》之卦象象义的理解运用问题上,要讲究辩证法而反对形而上学。具体地说,船山先生认为,儒家孔孟之学以能博施济众为圣人事业,提倡施行仁义,对同类有积极的作为,这本合于天道刚健之义,但若像墨家那样提倡兼爱,抹杀人伦的远近亲疏,对一切人不加区别地爱,只顾利他而自己像乞丐般的生活,一味盲目地苦行济世,那就不能算是真正会运用乾道的刚健了。同样,坤德是柔顺,但若一味地被动消极,停滞不前,无所作为,根本不能自强,那也不能算是对坤德的正确运用。道家学派如庄子、列子之流,对一切采取消极





地顺任自然无所作为的态度,只考虑保全自身,拔一毛利天下而不为,哪里是圣人提倡的厚德载物之义。宋儒说“杨氏为我,疑(拟)于义;墨子兼爱,疑(拟)于仁”。墨家提倡兼爱,苦行济世,摩顶放踵利天下而为之,这与儒家所提倡的仁包含的爱人精神有相同之处。《列子·杨朱篇》说:“古人之损一毫利天下而不为也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”可见,道家学派认为恰是如儒墨之流对他人或社会的关心和干涉太多,因而反给天下带来混乱,故主张人各自关心自己而不必去管别人。就政治社会的实际来说,道家此种见解也是有事实根据的,统治者的多事多欲是造成社会秩序混乱和人民生活痛苦的主要原因,繁琐的政治伦常和血缘伦常也确有影响人们正常地自由生活的一面。也就是说,作为墨家和道家的主张,也都各有所见,各有所得,但他们的共同问题是陷于片面,执一而废百,墨家陷于盲目的作为,道家则消极陷于无为,完全放弃应有的努力和责任。船山先生说的“纯而纯用之,杂而杂用之,隆而隆用之,污而污用之”,意思也是讲对《易》象义应“各体其宜”而用之,不可陷于教条。纯、杂、隆、污,所用的并不简单地就是其本身,是领悟其中包含的道理,从中得到应有的启示,这就是《序》中所说的“苟精其义,穷其理,但为一阴一阳所继而成象者,君子无不可用之以静存动,察修己治人、拨乱反正之道”。

第二自然节,即“六十二象自乾坤而出”一节,是概括乾坤之德的意义,实际也是人们对人们学习《周易》卦象象义的根本意义的概括。学《易》诸卦之德,无非是为了解决修己治人之事,修己的根本是能自强,治人的根本是能厚德载物或者说治人的根本是能取爱人的态度对同类尽到应有责任。

第三自然节,即“苍苍者无正”一节,是就乾象进一步阐发如何效法天道的问题,旨在澄清在人法天的问题上道家学说的错误观点和儒家圣人之学的区别。船山先生认为,“天体不可以人能效”,人只能认识自然运动的规律,从中获得启示以指导自己的行



动，即将认识自然获得的哲理运用于人类社会生活，完善人类社会生活，但并不因此而改变人类社会生活特有的法则。具体说，那就是还要讲求仁义，即讲团结，讲纪律，不能放弃人们之间诸如父子、夫妇、兄弟、君臣、上下等血缘伦常关系和社会政治关系。这就是君子法天道而安于人道。“异端”即指道家老庄之学而言。异端强求肖天地，是说老庄学说要人们放弃人道，或者说放弃人类创造的物质文明和精神文明，回到原始的自然人的生活状态，没有道德伦常等社会规范的束缚，与其他动物为伍，自然而然地生灭。老子道家学派与孔子儒学都讲效法自然，但两者的法自然是有不可抹杀的区别的。老氏之学的法自然是无法实现的空想，故船山先生讥之为妄用天之人。其实，人道的特点，亦人类自身生存法展之必然，归根结底，亦天道也。

第四自然节，即“自少至老”一段文字，就乾卦各爻分析乾之刚健的各种具体表现，并进一步说如何效法乾道做到刚健。终身不倦，穷达不失，安危不变，这是乾德之刚健在不同的情况变化中的表现，其能如是，关键在能自健，而不是靠外在力量，君子以道修养，去私、复礼、尽心，关键在内在的自觉，或者说在于尽到最大的主观努力。“品物流形，非天之有意也；万国咸宁，非君子之有心也”，据我的理解，这并不是说君子主观上不追求万国咸宁的“治人”效果，其意在突出儒家以“修身”为治国之本的观点。下面说“道大而用之以约，所以为无妄，无妄则诚矣”，达到了“诚”的修养境界，一切问题，包括使万国咸宁的问题就都迎刃而解了。君子只要能“有心”于为无妄，从而达到诚的修养境界，万国咸宁是水到渠成之事，若舍本求末，刻意追求治国而忽略修身，则身不修国亦终不能治。当然，这是儒家的政治理论观点。这种观点就政治与统治者的道德修养之关系的认识来说，有合理因素也有幼稚之处：统治者的道德问题解决得好，肯定有益于社会政治的改善，这是没问题的，但若认为只要解决了统治者的道德问题、一切社会政治问题都会迎刃而解，那肯定是不合实际的。从个人德智修养的意义







说,真诚无妄,既是人们修养自身德智应遵循的原则,也指人的修养所可能达到的认识与客观必然自然合一的修养境界。“道大而用之以约,所以为无妄,无妄则诚矣”,从读《易》以益于修身之用的意义说,《易》之象义虽多,但归其要在能做到无妄,即“乾乾不息于诚”(周敦颐《通书·乾损益动》),以真实无妄的态度来修养德智,才能使自身的德智达到与天道必然合一的诚明境界。

第五自然节,即“阳气奋兴”一节,是就乾自初九爻长为全卦的过程加以引申发挥,说明其中蕴有“不息之几”的微奥之义。继上节分析六爻各自表现出的乾之刚健之德,又将六画视为一个联系的生长前进的过程来发挥刚健不息之义。

最后一节以“太虚无健,其行健也”为比况,再次申言道德修养关键在于人的主观努力之义。其实,将太虚之行称之为健,将太虚之行与君子之行联系起来,都是借题发挥,这是传统《易》学特有的方式。同样,作《易》者画乾卦之六爻,未必就寓有“乾道不息之几”。这些都是古代思想家借以阐发他们个人对宇宙与人生理解的形式。或者说,任何时代的人们对世界的理解都不能不是站在人类自身的立场的主观感受,这正是宋明学者用人道的某些特点去说明天道,再用这种天道与人道的一致性来证明人道的必然合理性的理论思路形成的原因之一。

## 坤䷁ 坤下坤上

地势坤,君子以厚德载物。

六阳既纯,上升而为天,六阴自纯,下降而为地。地之顺,地之势也,因为以德中无不虚自得之数,无不约斯以受物为量矣。夫子之于父,且有干蛊,臣之于君,且有匡救,非必顺也。唯物之资我以生者,已而各有志欲,各有气矜,积以相加而不相下,则可顺而不可逆,乃君子之顺物厚其德而已矣。物气之悍不能俱靡而但载之以





敬，物志之盈不能屈徇而但载之以恕，无不敬而终身于恕，所谓方，所谓理通也。若夫欲张固翕，欲取固与，则坚冰之隐愚矣，固翕乃张，固与乃取，则疑阳之龙战矣，君子奚取焉！

### 【译文】

地道的特性是柔顺，君子效法地道以宽厚的德行负载万物。

乾卦六阳爻既已为纯阳之气上升为天，坤卦六阴爻自然如纯阴之气下降而为地。地之性顺，是就地之形势说的，于是就借以为其德性中无不虚自得之数，无不守此柔顺之道以承受万物为能容之量。儿子与父亲之间，尚且允许儿子矫治父亲的弊端，臣僚与君主之间尚且允许臣僚匡正君主的失误，所以学坤卦的柔顺之德也不是说一定要无条件地柔顺。只是如物借助于地而生，然后又各自形成了其志欲，各自形成了其个性，这些逐渐加强而不减弱，就可顺而不可逆了，于是君子面对这种事物就应该以宽厚的德行来顺其自然。有些客观事物其特性强烈而不能消融，那就只能以尊重的态度来对待之，有些客观事物其发展的趋向很盛而不能使之屈从，那就只能以宽容的态度来对待之。没有不尊重客观的态度并能终身奉行恕道，这就是《易》之所谓“直方”、所谓“理通”了。至于如老子所说的要扩张而先收缩，要得到而先给予之术，那就犹如坤卦初六说的坚冰象征的小人隐匿其不良用意了，姑且先收缩然后才扩张，姑且先给予然后再取得，那就犹如坤卦上六说的“龙战于野”所象征的小人用手段使自己成了气候之后再行发动的做法（这根本就是《易传》所说的厚德载物之道了），君子对于这种方法又有什么可学的呢！

### 【解说】

这段解说坤卦《象传》的文字可分为三层意思。由“六阳既纯”，至“无不约斯以受物为量矣”是第一层意思，主旨是说坤卦之象表示了厚德载物的特性。“六阳既纯，上升而为天，六阴自纯，





下降而为地”，实际只是说坤卦六爻象征着地。“地之顺，地之势也”，是解释为什么说地的性质是顺，即因地之势顺，故认为地的性质是顺。关于地之势顺的含义，古今学者有多种不同的解释，有人说是就地之形势走向说的，有人说是就天高地卑之势说的。皆显得牵强附会。这种现象正反映了不同时代的人对客观事物的理解和认识还是有差别的，古人说的话我们未必都能准确理解其中的认识意义。不过，我看不论对地之势的含义做何解释，可以肯定，《象传》说的厚德载物说的就是地之顺的具体含义。也就是说，地之顺的性质的实际含义是指它能承载万物，这是实质，别的并不重要。“因以为德中无不虚自得之数，无不约斯以爱物为量矣”，是说借地之势顺以为德顺，“无不虚之得之数”，可能是就河洛图书之类易图对地数的表述说的。总之这句说的是地的厚德载物、虚而能容的特点。

自“夫子之于父”至“非必顺也”，是对如何运用地之柔顺之德的解说，中心是说柔顺并不是不问是非，不讲真理，不能随附邪恶，不能以柔顺为由而放弃人自身应有的责任。这是第二层意思。

其余文字是第三层意思，是进一步从正反两个方面说明如何效法运用地之厚德载物的柔顺之性。从正面说，君子对于“不可逆”、“不能俱靡”的客观事物应“顺物厚其德”，这是以对客观事物的理性认识为基础的唯物主义态度，或者说是一种建立在深刻认识之上的修养境界，而不是一种消极的或功利主义的做法。“若夫欲张固翕”以下是从反面的例子来说什么是不正确地运用地之顺之德的方法。为了达到功利目的，采取以屈求伸、欲擒故纵之术，都是与厚德载物之义根本相违背的。

归结起来君子的效法地道厚德载物，一是要避免片面地唯柔顺而柔顺，二是不可以厚德宽容为一种临时性的手段。据王夫之的理解，厚德载物与儒家一贯提倡的敬恕之道是一致的。也就是说，所谓厚德载物，落实到处理人与之间的关系问题上，简单地说，就是真诚坚持尊重与宽容的原则，能做到这一点，也就是大体

能将地的厚德戴物之德运用于人道了。

## 屯䷂震下坎上



云雷屯，君子以经纶。

云上而凝，雷动而奋，踌躇满志而果于为之象也。经纶者，君子开物创治之大业也，不凝如云不足以行，不奋如雷不足以断，未为之先无绸缪深厚之心，方为之际无震迅发起之气，无以取不秩不叙之天下分合而使之就理。若夫当守成恭己之世，忧物之不必忧，为事之不可为，郁蒸躁迫，求试其才，非能用屯者也。

### 【译文】

云和雷构成屯卦的卦象，君子观此卦象用于事业的经始整治。

云在上凝聚，雷在下发动，这是踌躇满志而勇于有所作为之象。所谓经纶，是指君子所做的开创性的工作和创造稳定有序的政治局面的大事业，要完成这样的事业不能像云那样凝聚集结力量就不足以推进，不能像雷那样奋然发动就不足以决断，在没做之前如没有处心积虑的预见和准备，在开始发动之际如无迅雷奋发般的气魄，就没有办法将没有秩序的社会加以重新组合整治使之变得条理井然。至于处于维持治世的守成的时代，非要去忧虑本不必忧虑之事，去做不能做的事，忧郁烦躁，急于要表现自身的才能，这种人就不是能正确运用屯卦象义道理的人了。

### 【解说】

从《周易》六十四卦的排列次序看，屯卦紧次于乾坤两卦之后，其卦震下坎上，有云雷兴起，阴阳始交之象，这表示事情只是处于一个开始的阶段，困难还很多，是一个需要人去有所作为的时代。





船山先生解说《大象》辞的君子以经纶，是就君子应从卦象中得到的经纶之方法的意义说的。治理乱世或者说在困难的条件下开创一个新的井然有序的局，这需要做到两点：一是要积蓄足够的力量和预先深刻周密的谋划；一是做起来要有霹雳手段和义无反顾的果决的精神。这两点古代不少思想家和政治家都讲到过，是符合实际的宝贵经验，创业或革命，没有充分的准备，没有足够的力量和勇气，都是很难成功的。

自“若夫当守成恭己之世”以下，是讲对屯卦象义不能滥用。屯卦讲的是开物创治之事，这是时代的要求。人之所为是否正确，其结局是吉是凶，首先要看这种作为是否符合时的要求，这是《周易》的原则性思想，是符合辩证法的。这个时的观念，是人所面对的客观条件的概括，时的变化包括了各种客观因素的变化。就社会历史发展的不同时期来说，乱世与治世人们所面临的任务是不同的，乱世要用革命的方式来解决，要勇于作为，治世是和平建设时期，时代主题是和平发展，要努力做维护和平发展的工作，作为统治者，应“守成恭己”，也就是照章办事，严格控制自身，不可乱来，不要没事找事，制造矛盾。现在一切本来都很好，你非要没事找事，那就是船山先生说的“郁蒸躁迫，求试其才”了，这种人若不是狂人和野心家，起码也是自以为是的蠢人。司马迁在《史记》中讲，秦末群雄逐鹿，韩信的谋士蒯通曾劝韩信自立门户争夺天下，韩信没有采纳他的意见，待到天下已定人心思安，韩信又想起事，蒯通说现在已不是时机了，韩信又不听，结果遭杀身之祸。韩信在这个大问题上就是没有认清时代的主题。

总之，要做开创性的工作，必须做好筹划和准备工作，要有决心和勇气。开创性的工作是时代提出来的，做了符合时代需要的事才有积极意义，脱离实际，没事找事，结果不害人则害己。和平建设时期的情况也不尽相同，可能也要有些改革性的工作要做，这也要有果敢有为的精神。



## 蒙䷃ 坎下艮上



山下出泉，蒙。君子以果行育德。

泉方出山，去江海远矣，不疑其远，百折必达，其行果矣，果则天下无不可成之行也。抑泉源之出，或在平陆，其流易竭，蕴蓄之于山，涓涓混混，不息不迫，则虽果而居之有余。君子体斯为养蒙，为发蒙，果育相资，行成而德不匮，则善用蒙者也。

### 【译文】

山下有泉水流出，此为蒙卦之象。君子效法此象之义应勇于进取并注意同时培育自身的道德。

泉水刚从山中流出，距达到江海还很远，不因其远而疑虑不前，经千回百折而一定达于江海，这种行为可以说刚强执着了，能刚强执着，天下就没有不能完成的行程了。当然，泉水之源的流出，有的在平原，它的水流易于枯竭，若蕴藏积蓄于山中，细流源源不断，不停止也不急迫，那么就会虽执着于行进而又能处于积蓄有余的状态。君子能理解山泉的这种特点作为修养自身改变蒙昧或教育他人做启蒙工作的原则，从而做到将果决有为与积蓄自身的道德修养相互结合相互促进，既达到事业上的目标又能使精神和道德上得到充实，这就可以说是善于学习运用蒙卦象义的人了。

### 【解说】

从《周易》六十四卦的排列顺序来看，蒙卦处于屯卦之后，表示的也是事情初始阶段的情况。《序卦传》对《周易》六十四卦相次之原因的解说不一定全都合理，但《周易》六十四卦始于乾坤而终于既济、未济，这肯定不是偶然的，说这六十四卦的排列中不包含人的思想认识，肯定是不合实际的。蒙卦坎下艮上，上卦艮为





山、为止，下卦坎为水、为险，山下有险，遇险而止，有不知该去向何处之象，故曰蒙，即蒙昧未明之义。这是蒙卦模拟的情况。

船山先生的解说主要是就《大象》讲果行和育德的意义。自“泉方出山”，至“果则天下无不可以之行”，是以泉流为喻，说明刚健果决、执着进取对于人的事业成功的意义。“抑泉源之出”以下，则以平陆之泉流与山泉为喻，说明在勇于进取的同时注意蕴蓄自身德智修养的意义。

人欲有所作为，达到自己追求人生价值实现的目标，没有勇于进取的精神，不能百折不回地执着实践，是很难成功的，这个道理不难懂，但实际做到则很难。人若没有深厚的德智修养，光凭勇气和热情去做事，过于轻躁，就会失去根基，元气很快受到消耗，最终很难成功。所以，船山先生说要“果育相资”，做事进取要“不息不迫”执着有恒，要有所蕴蓄，从容有余。这不仅是利于达到人所追求的事业目标的问题，还有个达到自身道德完善之境界的问题。一个人不顾一切地追求达到某种目的，目标可能达到，但可能因此亏损德行，或者说未能达到精神生活、道德生活的较完满的境界，应该说这至少也是一种缺憾。达到某种事业上的目的，固然是一种成功和精神满足，达到德智修养的高深境界也是一种成功和精神满足，甚至可以说这是更高层次上的成功和满足。孔子说“德一、爵一、齿一”，德行高尚、有社会地位、享有高龄，这三者都是很高的人生境界，有爵无德，有福无寿，都不能说是很圆的人生。总之，育德不仅促进果行，有利于成功，而且又有它独立的价值，能做到“果行育德”，就能真正摆脱蒙昧，活得更自觉完满。勇于进取的意义是许多人都能懂得的，“果育相资，行成而德不匮”，这个道理和意义就不是很容易真正理解的了。



## 需䷄ 乾下坎上



282

清人易学二种：惠棟《易汉学》  
王夫之《周易大象解》评解

云上于天，需。君子以饮食宴乐。

云上于天而不雨，期过则虽雨而不济物之用，故曰需者之事贼也。其唯饮食宴乐乎？可以饮食可以宴乐矣，而犹需之，得之则无惭，不得则抑不害其廉。洒清穀乾，终日百拜而后举逸逸之醕，后天下以乐而后鼓乐田猎，民皆欣欣以相告，是君子以之特异于小人，舍此未有用需者也。

### 【译文】

云气上升于天，这是需卦之象。君子效法此象应饮食宴乐以待时机。

云气上升于天而不能成雨，过了需要雨的时期虽能成雨却不能有助于众物之需要，所以一般说来需即等待对事情是有害的。需卦《象传》难道讲的只是饮食宴乐就可以了吗？只有处于可以饮食可以宴乐时候才能饮食宴乐，而且同时又是为了有所等待，这样如果等待有所得则没有什么可惭愧的，无所得也不算有伤廉洁。有美酒佳穀，每日庄重地完成礼仪，然后举杯享受，做到了后天下而乐然后才欣赏音乐和郊游打猎，这样百姓们非但无怨反以这些为喜事而相互传告，这种享受是君子用以与小人相区别的不同之处，如果做不到这样而成了为了饮食宴乐而饮食宴乐，那么这种单纯饮食宴乐的需道就毫无可取之处了。

### 【解说】

需卦的《彖传》说：“需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”《彖传》是据上下两卦的性质来做解说的，坎险在上阻隔下卦三刚爻前进，这是需要等待的客观原因，即条件暂不允许前







进。乾阳的本性是必进的，但需卦下卦三刚爻能遇险而止，暂不冒进，也就是能等待，故不至轻陷险坎难之中，最终是会有好的出路的。所以，需卦的卦辞说：“需，有孚，光亨，贞吉。”

《大象》说“云上于天，需。君子以饮食晏乐”，这是指导人们如何效法卦的象理。宋人程颐《易传》释需卦《象传》云：“云气上升于天，必待阴阳和洽，然后成雨。云方上于天，未成雨也，故为须待之义。阴阳之气，交感而未成雨泽，犹君子畜其才德而未施用也。君子观云上于天，需而为雨之象，怀其道德，安以待时，饮食以养其气体，宴乐以和其心志，居易以俟命也。”船山先生解说的基本思想也是程氏说的“怀其道德，安以待时”，但他强调了两点：一是他引用古书的说法明确指出“需”是于成事有害的，这是告诫人们所谓需道只能是在不得已的情况下选择的一种方式，人们应有所警惕，不能以饮食宴乐而待时为借口而无所作为，妨碍事业；二是他强调即便是需之时的饮食宴乐，也应是礼有节的，不是肆意的，并且应是以后天下之乐而乐为条件的，不应因饮食宴乐而有伤廉洁，不能因此遭到人民的反对。正如船山先生所说，如因需而误事，沉湎于酒食舞乐，那就是小人之道了，对事业和人民都有害无益了。这种“需”是毫无可取之处的。

### 讼 ䷅ 坎下乾上

天与水违行，讼。君子以作事谋始。

人与己违则讼人，道与欲违则自讼，君子之用讼也，不以讼人而以自讼，善于讼矣。虽然，事之向成，欲妨于道而始愧，害生于利而始悔，愧悔生患愁，患愁生妄动，未见自讼之为益也。作事之始，两端之谋皆似可行，心意交争辨其贞胜，是非得失，较然画一，天高水流不相胶溷，无愧无悔，乃以坦然行于至正而不疑。





### 【译文】

天与水相违背而行，这是讼卦之象。君子应效法其象理在做事开始时就要考虑到其结果如何。

他人与自己相违就责怪他人，道与私欲相违则做自我批评（这是一般人用“讼”的原则），君子用“讼”，不是用责怪批评来对付别人而是用于自身，这可以说是善于用“讼”了。即便如此，事情已经做成之后，因为私欲妨害了道才惭愧，因为图利产生了祸害才后悔，惭愧与后悔导致恼怒冲动，恼怒冲动导致妄动，这样能自讼也不见得有什么益处。在做事之初，两种相反的设想似乎都可行，若能通过认真的思想斗争分辨出其中的正确做法，是非得失区分得清清楚楚，使两者像高天和流水一样绝不相混杂，这样就可以无愧无悔，坦然地按最正确的道路去做事而无所疑惑。

### 【解说】

讼，是闹纠纷打官司的意思。《大象》说“天与水相违，讼”，天与水相违表示意向不一致，所以有闹矛盾起纷争之象。这种比方和象征我看不是很恰当的，由此正可见卦象只是一套符号系统，用它把人们的认识和经验储存进去，而不是由卦象推出了什么道理。《系辞下传》说什么：“古者包牺氏之王天下也……作结绳为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包牺氏没，神农氏作，斫木为耒，耒耨之种，以教天下，盖取者《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》……”竟至将渔猎农耕之工具、舟船弓矢、宫室棺槨等等发明都说成是得益于卦象的启示，本末倒置，其谬误与幼稚是很明显的。我于1993年参加安阳易学讨论会，会上竟有所谓研究者据此为论，看来由于无知和不自己动脑筋，食古不化，受古人之愚的人还是大有人在的。

船山先生的解说有两层意思。自“人与己违则讼人”至“善于讼矣”，主要是说正确的运用讼道首先应是善于自讼，在人己关系





上出了问题要做自我反省和自我批评。这种做法实际就是孟子说的“反求诸己”或“反身而诚”的方法，是孔学提倡的恕道。应该说，不是所有的在己关系问题上的矛盾都是可以或应该通过自讼的方法解决的，在大是大非或重大利害问题上需要与人讼的还是要讼的，该争讼不争讼，该进行批评斗争而不进行，只顾息事宁人，养奸为患，不仅自己倒霉，又败坏风气，亦可谓忤逆矣。

自“虽然”以下，为又一层意思，主要是说应善于“作事谋始”，尽量不要等错误和损失铸成之后再惭愧自责，应努力辨析是非利害于事前。应该说这并不是深奥的道理。当然，实际上由于人们的德智修养水平不同，人们实际遇到的事情往往也是很复杂的，王夫之说的那种将是非利害事先区别得很清楚的要求不是所有人在所有情况下都能做到的，但重要的是人主观上应有这种自觉追求，有这种追求和没这种追求不同，坚持这种追求，通过长期磨炼，人的主客与客观实际就会更接近些。

### 师 ䷆ 坎下坤上

地中有水，师。君子以容民畜众。

地中之水无见水也，君子有民无见民也。君子观于地之容水，以静畜动而得抚民之道焉。士安于塾，农安于亩，淳者、漓者、疆者、弱者因其固然，不争不扰而使之自辑，弗能洩出以行其险，则虽以之行师焉可矣。

#### 【译文】

地中有水，这是师卦象。君子应效法其象善能包容养畜民众。

地中之水是看不到水的，君子拥有人民而不明显地表现出来。君子看到地能容水，以静畜动，而从中得到安抚人民的方法，使士安于学校，农民安于田亩。天性厚厚的、不厚道的、强的、弱的，都





能让他们顺其自然，不与之争夺，不加以骚扰，而使他们自行形成秩序，不能为做过分的事而冒险。这样，即使用他们来兴师也不会有任何问题了。

### 【解说】

船山先生对师卦《大象》的解说，颇有道家顺任自然、无为而治的味道。其实，不唯老子讲无为而治，孔子也是讲无为而治的。孔子曾赞扬舜的统治就是一种“恭己正南面而已矣”的无为政治。儒道两家都讲无为而治，其中包含的社会理想不同，老子崇尚原始自然的社会关系，孔子崇尚周代的礼制文明，但两者讲无为又有共同的意义，那就是都反对统治者的多事多欲，没事找事，使人民不得安生，使社会不得安宁。船山先生的解说，我看最主要的就是讲统治者应善于安抚民众，让人民能正常的发展生产，休养生息，养民才能用民。

当然，在政治社会中，要维持正常的社会生活秩序，使人都因其天性固然是行不通的，没有德道文明的教化，没有法律刑罚的强制，人群就不可能安宁，绝不会自行次序井然。所以，儒家讲推行道德，法家讲强化法律，都是有根据的。兴师用众，也不是可以招之即来，来了就管用的。孔孟都讲“明耻教战”，反对“不教而战”，都是切实之论。此处船山先生所论，不能说不懂得这个道理，他讲话的重点是养民才能得民，才能用民。秦施暴政，虽得势于一时，但二世即亡，就是不知养民之故。就中国历史的实际而论，统治者的亡国败家，人民的苦难，主要是由于统治者的多欲和残苛造成的，而不是由于政治过于宽缓造成的，正因如此，很多思想家和明智的政治家都强调儒家的仁政学说，甚至提倡老子的无为主张。也就是说，船山先生和历史上许多思想家都强调安民养民，反对统治者多事，是有其针对性的，并不是他们迂腐和保守。孔子和孟子学说的重要意义也在于此。





## 比䷇ 坤下坎上

地上有水，比。先王以建万国亲诸侯。

比非交之正也，唯开代之王者能用之。用之以建万国亲诸侯，归附而不流，大小相涵而不紊者也。德非先王，事非封建，而违道以徇人，树援以固党，其敢于用比乎！

### 【译文】

地上有水，这是比卦之象。先王效法此象用于封建众多邦国亲近诸侯。

比，不是人与人相交的正常方式，只有开创新朝代的王者能使用这种方式。用它封建众多方国亲近诸侯，使之能归附于开代之君而不散乱为患，使王国与诸侯国能大小相互涵容而政治有序不乱。如果没有先王之德，不是封邦建国的大事，而是违反正道去屈从于人意，培植个人势力而结成党羽，恐怕就不能滥用比道了。

### 【解说】

比卦于《周易》六十四卦中列于师卦之后。其卦坤下坎上。坤为地，坎为水，是水附于地上，故有相亲比之象。就人们之间的关系而言，一般说来，相亲密比辅是好事，这比兴兵打仗当然要好，故《杂卦传》曰：“比乐师忧”。比卦之辞说：“比吉。原筮元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”可见比卦有获吉之道，但这种吉是有条件的。项安世《周易玩辞》说：“人道之相比亲，比以求吉也。苟无始终，则反成怨咎，何所得吉哉！故必原之以推其始，筮之以占其终。元者，其始善也，永贞者，其终善也。始终皆善，不变不回，则比道得而怨咎忘矣。”这是强调人与人相比亲贵在善始善终，如此则吉。





前人的解说,以为相亲比为人道之常,船山先生则就《大象》而言,以为比道特为王者用于封邦建国使诸侯亲附之事,不是正常的交游之道,是取比之援引朋党之义。正常的情况下,人们之间的交往相亲近是好事,但若非以正道或者说以正确的动机为基础,为了个人私利或达到不可告人的目的而结党营私,朋比为奸,那就是为君子所不齿的行为了。

### 小畜䷈ 乾下巽上

风行天上,小畜。君子以懿文德。

文德者,礼乐之事,建中和之极以尽美善,所以懿文德也。风行天上,未加于物,风之畜也,而四时之气于兹潜运,是无为之化,不言教之也,其于人治则礼乐是已。君子体此以修朋于上,无所加于民而移风易俗,不知其然而自化,与观卦之观民设教者互相用而风化行矣。

#### 【译文】

风行于天上,这是小畜的卦象。君子效法此象当修养自己的礼仪德行。

所谓文德,就是礼乐之事,确立中和的准则以最大限度地做到美与善,这就是修治文德的方法。风行于天上,未施及万物,这是风的蓄积,然而四时之气已于此时无声无息地运行,对万物来说这是无所为而使之变化,无所言而犹如告诉它们如何做一样,就社会政治来说,能起到这种作用的就是礼乐了。居于统治地位的君子能明白这一点而修治光大礼制道德,虽似无所施加于人民而社会风俗就会改易变化,意想不到地好起来,将小畜的这种懿文德与观卦的观民设教的治道结合使用,社会的道德风俗就会普遍好起来。





### 【解说】

小畜卦于六十四卦中列于比卦之后。其卦乾下巽上，乾性健而动，是要前进的，但受到上体巽的畜止。巽性顺，故对乾的畜止是柔和的，而且是暂时的，因巽体本身只有一阴是主静的，这样全卦五阳一阴，一阴能对五阳有所畜止，但力量不够，不能长期畜止，故是小畜，而不是大畜。小畜卦辞曰：“小畜，亨。密云不雨，自我西郊。”密云不雨，是雨暂时处于畜止的状态，条件不成熟，暂时不下来，但这不一定是坏事，卦辞断为“亨”，看来最终目的还是可以达到的。

船山先生的解说不取卦辞以雨为象征义，直以《象传》“风行天上”为义。风行于天上，尚未施加于地上万物，也是处于蕴畜未有所用的状态。《象传》说君子观小畜之象当“懿文德”，也就是说，懿文德也是一种畜。船山先生说“文德者，礼乐之事，建中和之极以尽美善也”，礼乐，是指礼乐制度，包括各种社会生活规范，礼乐不仅是个人的道德修养问题，但礼对人的实质意义是“建中和之极以尽美善”，也就是培养人们树立“中和”的思想观念和行作为准则。所谓中和也就是人们德智修养的最高境界。具体说，“中和”对于个人来说就是能根据客观实际确立自己思想行为的正确方向和尺度，不偏执激进。所谓客观实际，就社会生活来说，主要的就是长幼尊卑的等级秩序。也就是说，所谓中和的主要社会意义就是使人在等级秩序的基础达到和谐。那么，所谓懿文德，实犹今日之所说建设精神文明，提高人的道德素质。当然，这首先是领导者的工作，他们要使人民移风易俗，趋于美善，更需要在改善社会道德风俗的同时改善自身。这种工作当然也是一种为，弘扬美好的道德，也需要有言之教，不然孔孟还办学干什么，船山先生还著书干什么？但相对于统治者急功近利的行政命令，相对于无休止地强化宣传，它主要是靠统治者的模范作用，靠一些切实具地行为陶染，是一种“润物细无声”的教化。这就是“蓄”，蓄是慢



慢培养,不是急风暴雨似的改造,蓄的效果是稳定的。当然,社会文明的进步,既需要急风暴雨般的冲击,也需要潜移默化的移风易俗,腐朽风习的根除,良好新风尚的建立,没有一个蓄的过程是不行的,那就只能是空谈了。

中国历代杰出的思想家都重视道德建设对于社会生活健康运行的意义,统治者也无不标榜自身的贤孝仁义,把自己的政治说成是善修文德的政治,这都表明和平时道德文明建设的重要意义。尽管历史上的统治者多是虚伪的,但这不能说明孔子、孟子、王夫之这样的一些思想家的认识是不合实际的。

## 履䷉ 兑下乾上

上天下泽,履。君子以辨上下定民志。

风、火、泽,皆坤之属也。本乎地者亲下,而风火上行,唯泽流下,与上悬绝。履之为象,一阴界五阳之间,分内外之限,上下之辨,履之为象,一阴界五阳之间,分内外之限,上下之辨,昭然殊绝矣。君子之于民,达知通欲不如是之间隔,唯正名定分,别嫌明微,则然画一,俾民视上如泽之必不可至于天,以安其志,乃以循分修职,杜争乱之端。所为严而不伤于峻,远而不忧其乖。

### 【译文】

上天下泽,这是履卦之象。君子效法此象,应辨别人与人之间的上下关系以安定百姓的心志。

风、火、泽,都是坤之属类。以地为根本的,向下亲近,而风与火却上行,唯有水泽向低下处流,与上远离隔绝。履卦的卦象,一阴爻划界于五阳爻之间,分开内外卦的界限,上下的区别,特别明显地分隔开了。君子对于人民,在沟通理想与愿望问题上,并不是像这样地隔绝的,只有在规范和确定名分,辨明易于混乱的关系问





题上,则必须次序明确统一,使百姓对于统治者所居的地位感到像泽水不能上天一样不可企及,从而使他们的思想稳定,按自己的地位和责任做好自己的本职工作,杜绝争夺混乱的根源。君施政于民,应严格而不因严苛造成损失,与人民保持距离而又不因隔绝而造成百姓离心离德的麻烦。

### 【解说】

上天下泽,这是履卦的象。天在泽上,这是客观存在的自然。履卦《象传》说“上天下泽,履。君子以辨上下,定民志”,这是借履卦的象,亦即借上天下泽这一客观存在的自然现象来讲社会问题,讲如何处理人们之间的关系问题。

船山先生被后人誉为明清之际的伟大启蒙思想家之一,其社会政治思想应该说是具有较多的民主性精华的。继承孔孟学说的民本思想,提倡使人民安居乐业的宽和政治,这是船山先生政治思想的主要内容。不过,中国古代的思想家,无论是孔子、孟子,还是王夫之,他们都有一个共同的认识,即社会生活要健康运行最重要的是要有秩序,而实现社会生活有序化的根本保证就是根据社会分工来确定人们的等级关系,维护这种等级关系,就从根本上维护了社会生活的稳定。《系辞传》开篇就说“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”,履卦《象传》说“上天下泽,履。君子以辨上下定民志”,都是将人们之间的等级关系和社会的等级秩序看成是自然合理的,天经地义的。关于这个问题后来的荀子说:“人之生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则穷矣。故无分者人之害也,有分者天下之本利也。”(《荀子·富国》)故仁人在上,则农以力尽用,贾以察尽财,百工以巧尽械器,士大夫以上,至于公侯,莫不以仁厚知能尽官职,夫是谓之至平。故或禄天下而不自以为多,或监门、御旅、抱关、击柝而不自以寡。故曰:“斩而齐,枉而顺,不同而一。夫是谓之人伦。”(《荀子·荣辱》)也就是说,在荀子看来,所谓人伦就是由社会分工形成的人与人之间的等级关系和等





级秩序，因为人们对物质利益的追求必然造成人与人之间的矛盾，这种矛盾解决不了社会就会陷于由无休止的争夺引起的混乱，所以要根据人们的不同地位明确他们各自的分内之利，只有确立了这样的原则，争夺才可能得到缓解，这看上去是不平等的，但可以换来社会的稳平和人们生存下去的共同利益，所以是“枉而顺，不同而一”，是一种不平等的平等。船山先生解说履卦《象传》，应该说所本的正是先秦儒学的这种以礼的等级制度为处理社会关系之原则的思想。

历史上社会分工的形成，人们不同等级地位的形成，或者说造成人们之间不平等的因素是复杂的，其中包含了很多不合理的原因，故将人们之间的不平等关系完全说成是自然的，天然合理的，这肯定是一种剥削阶级的偏见，船山先生亦不能从根本上摆脱这种偏见。不过，在认识到这点的同时，还应考虑到这样两点：一是等级制度或者说按等级关系的原则处理人们的关系，曾是历史上长期存在的事实，也确曾起到维持社会生活运行的作用，也就是说它的出现和存在是有必然性的；二是今天我们固然不能再要那种封建的等级关系，但事实上人们的社会分工还存在，因此而造成的某些人们之间事实上不平等的关系还存在，我们一方面要随着社会进步缩小这些不平等，一方面也要承认这个现实，正确对待这个现实，克服平均主义思想带来的不安定因素。这后一点很重要。现代社会为个人的自由发挥才智创造了较好的条件，但对于具体的个人来说，人的智能、体能毕竟不同，机遇也不同，这就带来了人的社会地位等等的不同，现在世界上无论哪一种社会形态，都不能说真正完全解决了这个问题，对这一点人们必须有所认识。这也就需要人们能承认人与人之间存在的差别，认识自己的社会位置，不去无谓地愤世嫉俗，对社会和他人做出种种不必要的指责，不必使自身总是处于悲愤偏执的精神状态中。





## 泰 ䷊ 乾下坤上

天地交，泰。后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

裁成地者，天也，辅相天者，地也。天道下济以成地之能，地道上升以相天之德，体其道以施于民，君通民之志欲，而民喻君之教化，乃以左右匡提而成大治。其道至大，非君天下者不足与于斯。

### 【译文】

天地之气相交，这是泰卦之象。君主效法此象义，裁制促成天地二气的交通之道，辅助天地化生万物的正常进行，以扶助人民的生产生活。

裁成地的是天，辅相天的是地，天之阳气下施而促成地之功用的完成，地之阴气上升以辅助天这种性质实现。领会把握这个道理并施用于治理人民，君主能了解人民的意愿而人民能明白君主的教化，才能由此对人民起到扶助匡正的作用而成就天下大治的事业。这是极重大的原则和方法问题，不是统治天下的人是没条件考虑这种问题的。

### 【解说】

《系辞传》说“一阴一阳之谓道”，古人的观念，以为天地阴阳二气的流转相交是自然界运动的根本规律，是万物化成的根本条件。泰卦乾下坤上，其《彖传》曰：“小往大来，吉亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也……”王夫之于《周易外传·泰》说：“是故泰之下乾而上坤也，坤返其舍，而乾即其位也。”“往者，往而之下，来者来而之上。”也就是说，处于泰之时，或者说泰卦之象所表示的是阴阳二气相对而行正可相交之时，此于天道则象征天地之气相交通万物获得生化之机，于人道则表示统治者和在下





面的臣民能同心同德。船山先生的解说,主题是讲统治者只有做到像天地之气上下相通那样,了解人民的愿望,又使人民理解自己所进行的教化,这样才能起到匡扶人民的作用而达于天下大治。这用今天的话说就是下情上达,上情下达,相互能沟通理解,从而能同心一志,这样政治自然通畅顺利。

这里还涉及天与地的关系问题。王夫之于《周易外传·泰》说:“天位乎上,地位乎下,谁为之?道奠之。故曰:‘一阴一阳之谓道。’降其浊者,清者自升,故曰:‘天地定位。’终古而奠者如斯,则道者一成而不可易也。今以乾下坤上而目之曰‘交’,坤下乾上而目之曰‘不交’,则将易其所奠而别立道以推荡之乎?曰:非也。道行于乾坤之全,而其用必以人为依。不依乎人者,人不得而用之,则耳目所穷,功效亦废。其道可知而不必知。圣人之所以依人而建极也。”“阴阳之成化于升降也,亦然。著候于寒暑,成用生杀。碧虚之与黄垆,其经纬相通也,其运行相次也,而人之所知者半,所不知者半。就其所知,则春为我春,秋为我秋,而道无错序。不秋于此,则不可春于彼;有所凝滞,则亦有所空虚,其可知者,则以孟春为始;兼其不可知者,则以日至为始。”从这些论述可以看出,明清之际像王夫之这类学者已有了相当丰富和有一定深度的自然科学知识。就对自然的认识来说,船山先生十分坚定地肯定了天道运行的客观必然性,认为这是不以人的意志为转移的。同时,他又明确指出,人作为对自然界认识的主体,或者说以自身为世界主体的人类,总是通过自己的感知或者说站在自身的立场来认识理解自然界的。那么也就是说,古人讲“裁成天地之道,辅相天地之宜”,讲“赞天地之化育”、“相天之不足”(《礼记·中庸》),都是在肯定天道之客观性的基础上强调人的主体性和主观能动性。裁成不是改变规律,而是自觉地顺应和利用规律,如我们的祖先观象授时,行告朔之制,根据国家四时分明的特点安排生产生活,根据不同地区水土之宜考虑作物种植之种类和生产的内容。当然,人对于天地化育的参与不仅是这种顺应自然,还有个相天之





不足的问题。禹之时洪水泛滥。对于天来说,这无所谓善与不善、足与不足,对人来说,这就是天之不善和不足,所以人要改造自然。天地生化万物,兼容并蓄,自然界弱肉强食,乃天道自然,亦无所谓善与不善、足与不足,对于无目的、无意识的天地,人无所谓善恶是非,皆自然之人,但对于有思想意识之人类来说则非如此,人要维持自身有序的生存发展,要按自以为善美的方式生活,所以人道就讲究善恶美丑,就要激浊扬清,惩恶扬善,消除自然所能兼容的而在人类看来是不善的杂质,据人类的立场而言,这就补充了天道的不足而使天地更加完善。当然,人类的参与行为可能造成对自然的破坏,但这也是站在人类自身立场讲的,没有人类,所谓生态问题、能源问题根本就不会存在。人类的裁成天地之道、赞天地化育的方式,可以不断进步,而这种意识和行为的意义是与人类并存的。人类设精神文明,不断完善自身,改造天地所创造的自然人的不足,这种意识和行为也必与人类并存,是永远有积极意义的。没有道德文明,没有规范和秩序,人类成为动物世界之一员,人类怎么可能创造如此灿烂辉煌的物质文明,真正成为这个世界的主人,从而保证在自然界的沧桑变化和万千物种你死我活的竞争中繁荣发展至今日呢!

### 否䷋ 坤下乾上

天地不交,否。君子以俭德辟难,不可以荣禄。

上不交下,无之可也,下不交上,士之节也,而抑非君子之正。唯阳亢失守,寄生天位,已成乎必乱之象,则难至必辟。上不我交,已无责焉,功非己立,民非己援,德既可俭,奚有于禄? 辞禄绝交,守其塞焉,可矣。





### 【译文】

天地之气不相交合，这是否卦之象。君子观此卦之象当收敛其德以避祸难，不可追求享有荣誉和禄位。

处于否之时，在上位的不去与在下位的相交，这种交没有亦可，在下位的不去与在上位的相交，这是士的节操，这些情况也都不能算君子相交的正常原则。只是处于否卦所象征的时期乾阳位已过高失去依凭的根基，寄生于天位，已形成了必乱之象，如此患难来临必然躲避。上不交我，我对于在上位的人无所责怪，功绩不是自己可建立的，百姓不是自己可以扶持的，德行既已可以收敛，对禄位又有什么追求的？辞掉禄位，断绝交游，安于这种阻隔闭塞的状态就可以了。

### 【解说】

否卦于《周易》六十四卦中次于泰卦之后。其卦象坤下乾上，正与泰卦相反，是泰卦的反对卦。否卦之卦辞曰：“否之匪人，不利君子贞。大往小来。”大往小来，这与泰的“小往大来”正相反。《易》以阴为小，因为古人认为阴主消耗；以阳为大，因为古人认为阳主生长。此卦阳在上而阴在下，与泰卦之情形相反，有阴阳不能相交之象，以古人的观念，这样万物当然难以生长发育。就人事而言，阴居内卦，阳居外卦，是象征小人处于内而君子处于外，小人得势而君子受到排斥，卦辞说“不利君子贞”，就是说不利君子正道。否塞不是小人否塞，是君子所行之正道的否塞。否之匪人，各家解说略异，但实致是一致的。程颐、朱熹都认为匪人是“非人道”的意思。人道当是君子所行正道，否卦所征的时代是正道阻绝、小人得势的时代，这当然不是人间正道。《序卦传》说：“泰者，通也。物不可以终通，故受之以否。”亨通顺利不能是永远的，有通的时候，就会有不通的时候，物极则反，这是规律。

船山先生的解说，本于《大象》之义，主题是讲君子处于像否





卦这样的非常时期如何免于祸难。程颐《易传》说：“天地不相交通，故为否。否之时，君子道消，当观否塞之象以俭损其德，辟免祸难，不可荣居禄位也。否者，小人得志之时，君子居显荣之地，祸患必及身，故宜晦处穷约。”晦处穷约，就是俭德辞禄，有美德而故意不使显露，不求官禄的显荣。船山先生的解说大体也是这个意思，即以“辞禄绝交，守其塞焉”为避难的方法。在政治不好、恶势力当道时要善于保护自己，这是儒家的一贯思想。《论语·公治长》说：“子谓南容，邦有道不废，邦无道免于刑戮。以其兄之子妻之。”《卫灵公》说：“直哉史鱼！邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉蘧伯玉，邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”《宪问》说：“宪问耻。子曰：‘邦有道，谷。邦无道，谷，耻也。’”这些都是说在政治黑暗时君子要善于保护自己。同时，也有不随附邪恶、坚持操守的意思。王夫之说否之时君子的不交是“非君子之正”，是说这是特殊时期的特殊方式。说“功非己立，民非己援”，也不是说放弃积极建功立业的人生追求，不顾人民，对社会可以没有责任感，这是个时机问题。儒家与道家不同，道家老子讲“圣人不仁”，对社会取冷漠的任其自然的态度，孔子孟子以及后来像船山先生这样的仁人志士，以行道济世为人生最高境界，他们讲俭德避难，有不同流合污随附邪恶的意思，也有保存自己不做无谓牺牲的意思。保存自己不做无谓牺牲，时机成熟时还是要行仁济世匡扶正义的。

### 同人 ䷌ 离下乾上

天与火，同人。君子以类族辨物。

火在天上，受明以虚，明内映也。类族辨物，井然不昧于中而明不外发，无遏扬之事，百族与处，贤不肖各安其所，万物并兴，美恶各从其实。以辨为容，所以受天下也。明有存发，道有张弛，同人、大有之所为异用乎！



## 【译文】

天与火，这是同人卦的卦象。君子效法此象，当以同类相聚来辨别事物。

火在天中，下卦离火因中虚而能得到天的光明，明能内映。君子将同族类的事物划归一起以分辨认识事物，内心对事物的认识条理井然不模糊而又不使这种明察表现在外，不做有所扬抑的事，使众多人物相共处，贤与不肖都能各安其所，万物都能兴盛起来，美的与恶的事物各自根据其自身的实际而决定着它们的存在状态。这种以辨别为容载事物的方式，是用以接受天下的方法。人的聪明才智有内存的时候也有外用的时候，有张有弛这是事物的客观规律，这恐怕也就是同人与大有两卦象之用途的不同点吧！

## 【解说】

《序卦传》说：“物不可能终否，故受之以同人。”泰卦是天地交通，否卦是天地不通，通不能是永远的，不通也不能是永远的，同人卦讲上下相同，这又是对否的否定。天在上，火性上炎，这是两者的共同点，取其志向上的象征意义，故称同人。《大象》的发挥，是根据物以类聚的原理，讲君子对人物应善于用以类相从的认识和分辨的方法。

船山先生的解说，是对《象传》的进一步发挥，强调君子在认识外界人物时要能做到类族辨物，分清美恶，同时又能“明不外发，无扬恶之事”，从而使人与物各安其所，共处并兴。这是船山先生对同人卦象义的理解。同人，是讲人与人的团结，或者说人与人相安共处的问题。自然界的万物良莠不齐，社会中的人贤不肖亦不齐，人与人要相安共处，就要承认这个事实，有所容忍，不然就没有安宁之时了。船山先生的认识是合理的。当然，这绝不是说善恶不分，一味容忍。“井然不昧于中”，这是说善恶是非还是要分得清清楚楚的。“美恶各从其实”，虽有所容，美是美，恶是恶，







美恶不能颠倒,也不能不分,容忍是只容忍而不是支持和助长。天下之大,众生芸芸,对有些小丑小恶的人都不加容忍,事情就没法办了。“明有存发,道有张弛”,这是辩证法。同人是存、是弛,从而达到团结稳定,恶势力猖獗起来的时候就要有发有张了,不然社会同样会失去稳定。作为个人来说,该运用聪明才智有所作为时不去有所作为,这是对人群不负责任,该安定容忍时不能容忍以与人共处,把小矛盾搞成大矛盾,也是对社会不负责任。人应该对社会积极地有所作为,这容易理解,为了团结稳定而对群体中的某些有毛病的人与事有时需要有个宽容的态度,这需要一定的修养。这种有所包容,与乡原的态度还是不同的,乡原只是为了有利自身而逢迎世俗,不讲是非。

## 大有䷍乾下离上

火在天上,大有。君子以遏恶扬善,顺天休命。

火在天上,其明发矣。遏恶扬善,举措大行,非但类族辨物,使善恶各从其类而已也。斯二道者,互相为用,乘乎时位,而不但乘乎时位。明有所必发,虽匹夫而操南面之权,讲退诸侯,以承天也;明有所必涵,虽天子而以人治人,仁知百姓,各尊其所,以因物也。观于同人、大有而君子所以用易者,经纬张弛之妙,类可推矣。

### 【译文】

火在天上,这是大有的卦象。君子观此卦象,应当抑恶扬善,顺应天命。

火在天上,它的光明已经向外照射发生作用了。这种卦象表示的是抑恶扬善,有举措大张旗鼓地实行,已不像同人那样只是类族辨物,使善恶各从其类而已。同人与大有这两种方法,互相为用,根据卦象所象征的时位而又不仅仅是根据时位。人的聪明才





智有一定要发挥作用的时候，即便是个普通人，当他坐到了君主的位置上，也必然要指挥诸侯，以接受天命；人的聪明才智一定要有所蕴蓄之处，即便已掌握最大权力的君主对人群进行统治的时候，也要对百姓施以仁智，使之各自安于他们的存在方式（而不能任意加以强行摆布），以尊重事物的本性。通过观察理解同人、大有两卦的象义，君子运用《易》理的法度与灵活变化的微妙之处，就可以类推了。

### 【解说】

《序卦传》说：“与人同者，物必归焉，故受之以大有。”意思是说“大有”是能与别人团结的结果。《象传》说“火在天上，大有”，是取火在天上普照众物，照得多，故为大有之义。同人的象辞讲类族辨物，分清美恶，大有的象辞则进一步讲到惩恶扬善。

船山先生的发挥阐释，仍从人主观上如何用明为出发点来谈问题。借火在天上普照众物之象为人之聪明才智外用之义，外用就是抑恶扬善、举措大行，这就是有所作为，已不是像同人时代那样只求相安共处，而是要整治社会了。船山先生认为同人与大有所示的两种用明的方式，或者说对待美恶不同品类之人物的态度，是相互补充的方法。如何运用这两种方法，与时位相关，或者说与人的主客观条件与要求相关，但又不全是由此决定的。不论怎样讲，这两种方法都是在一定条件下必须的。一个普通人一旦坐到君位上，就必须尽力运用自身的才智，以尽到其君主的职责。承天命，是受命为君的意思，这是传统的语言，实际说的是尽其才智行使君权，不是在强调君权神授。一个人已贵为天子，才智再高，也不能不有所含蓄，必须因人物之性而治之。承天命而用其明，因物性而有所存其明，这都是客观的要求。所谓君子所以用易的经纬张弛之妙，主要的还是根据客观实际包括自身的条件这种客观存在来正确地运用《易》理，也就是理论原则的运用要讲辩证法，具体问题具体分析，不搞教条主义。





## 谦䷎ 艮下坤上

地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

平地不可力增，高山不可强削，物之情势则然，而欲平之，徒乱而已。地中有山，替高就卑，务为坦易，此亦不可数之为功矣。君子用此，唯用之于施。施者，君子所以惠小人也，君子而交君子以贞谅，无所用谦焉。凡施之道，益其寡者多者自裒，于多无损，于寡有益，悻独免于冻饿，豪强自无居藏之利，所谓称也。不然，如王莽之限田，削天下以皆寡而已。故救荒有赈恤而无可平之价，定赋有宽贷而无可均之役，非施与之外别有裒益审矣。

### 【译文】

地中有山，这是谦卦之象。君子效法此象义，应当取多益少，衡量事情的实际情况而施与平衡得当。

平地不能硬增益成高山，高山不可强削成平地，客观事物的实际情形本就如此，却硬要使之齐平，那只能是制造混乱而已。地中有山，不用其高而摆到底的地方，好像有意去做到平易，这也是不可多做的事情。君子运用谦道，只是用之于施与。所谓施与，是君子用以惠泽小人的方式。君子去与君子相交，以正直为相处之道，没有什么用得着谦的地方。凡施与的方法，增益少者对多者自然有所取，对多者无损，对少者有益，孤寡无助之人能免于冻饿，豪强者也就没囤积之利了，这就是所谓“称物平施”的含义。如不是这样话，像王莽所搞的限田，只能是整个社会都受到削弱而使所有人都变穷而已。所以，救荒可以有所赈济抚恤而不必采取平价的办法，定赋可以有所宽限借贷而不可采取均役的办法，不是在施与之外还另有所取利益，这个道理是清楚的。





### 【解说】

谦卦的卦辞说：“谦，亨，君子有终。”其《彖传》说：“谦亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”《序卦传》说：“有大者不可以盈，故受之以谦。”联系起来看，古人是极重谦德的，认为这是关系人的福祸荣辱之机。这里说的谦，是与盈对立的，主要还是我们今天说的谦的意思，即不可自满恃强。但细加玩味，实际也包含了《彖传》说的“裒多益寡”的意思。

船山先生的解说，就是据《象传》说的“裒多益寡，称物平施”讲的。

首先，船山先生根据自己的理解说所谓谦道在人与人关系上的含义。他说“平地不可力增，高山不可强削，物之情势则然，而欲平之，徒乱而已。地中有山，替高就卑，务为坦易，此亦不可数为之功矣”，这是就卦象对谦做了有条件有限度的肯定。卦象显示的谦是“替高就卑，务为坦易”的谦，王夫之说这是“不可数为之功”，地中有山，这不是普遍的。高山就是高山，平地就是平地，这是自然的客观存在，硬要把高山变为平地或把平地堆成高山，是徒劳无益的，甚至是在制造混乱。可以这样理解，就人类社会来说，人和人之间是有差别的，这种差别是无法人为强行消除的。孟子曾说：“夫物之不齐，物之情也；或相信徒，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。”（《孟子·滕文公》）船山先生的说法，可能正取此义。也就是说，他认为谦道不应该是抹杀高山与平地差别的那种谦，君子对谦道只取施惠于人的谦。船山先生又进一步指出，所谓施惠于人的谦，其适用的范围也主要是限于对待“小人”，君子与君子的相交应是以正直为相互对待的方式。可以这样理解，以君子的人格修养是应该具备正视实际、能正确对待人与人之间客观存在的差别的品格的，是无需用小恩小惠或他人的谦让来维持心理平衡的。





自“凡施之道”以下,主要是讲这种以施为主要含义的谦道在政治中如何运用的问题。其主要观点是“益其寡者,多者自衰”。这包含两层意思:一是说益寡对多的衰,两者相互有增减关系,是有联系的;一是说对多的衰不是采取直接剥夺的方式,而是通过对寡的益来实现的。他举例子说,如果连那些孤寡无助的人社会都有办法保证他们的衣食,那豪强囤积粮食之类以获利的目的就不易达到了。他认为王莽搞得限田是反面的例子,是一种剥夺而不是施与,只能使整个社会都陷于贫困。这些说法,包括后面说的“救荒有赈恤而无可平之价,定赋有宽贷而无可均之役,非施与之外别有衰益”,说法细节不一定都正确,但实际涉及或者说船山先生已注意到了社会在进行必要的衰多益寡以维护人道和维持稳定的同时,又必须尽力避免助长不利于社会财富创造的因素。

在对谦卦象的解说中,船山先生的见解有两点是很值得思考的。一是他强调君子用谦道只取施与之义,君子之交以贞谅,无所用谦。古人都极重谦道的谦逊、谦让、谦卑之义,船山先生直言君子相交以贞谅而无所用谦,不仅反映了他的见识不同凡俗,更反映了先生写作此书时精神世界的虎虎生气。中国古人重礼仪讲谦恭,这是好事,同时也有流弊,所以古书上早有礼之失在迂的观点。古书上有一则笑话,说兄弟二人同行,弟弟有功名是秀才,兄长无功名,过独木桥时兄长说弟弟有功名应先行,弟弟说按人伦道理应兄长先行,最后议定兄弟同行,结果是同时落水。笑话可从不同角度理解,我看正可从中看出迂腐的谦让是误事的。而且,一些平庸无能的人得益于谦恭,甚至有些包藏祸心的人用谦卑来包装自己而使阴谋得逞,这种事实在中国古时和今时也都不少。当然,我们不必因此而不讲求谦道,应该说讲究谦德对人群的和睦还是有益的,但社会不必过于看重它,应大力提倡贞谅,努力创造充满生机的文化。船山先生在这段解说中所讲的如何“衰多益寡,称物平施”的问题,实际是个如何处理社会成员的贫富关系问题,以及调整社会成员的贫富关系与社会财富生产的关系问题,这是一个



十分重要的问题，也是一个在理论上与实践上都不好解决的问题。在具体的历史条件下，船山先生的讲法的具体含义不见得正确，但他的思路是有意义的。贫与富是有矛盾的，这是事实，贫富悬殊矛盾激化肯定会造成社会混乱，这恐怕也是事实，所以调整缓解这种矛盾是必须的，搞平均在一定条件下确是解决社会问题的方法，但若把社会财富的平均分布作为一条解决人与人关系问题的普遍原则，其弊害则更深。这一点是我们现在已应该能理解的了。

## 豫䷏ 震上坤下

雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝以配祖考。

雷出地奋，不可久居者也，阳气归天，地不敢有，而后其动也。盛，志不可满，乐不可极，功成，德已崇，乐乃以作，荐之上帝，荐之祖考而已，不敢有取悦，仁孝之心斯可矣。铺张盛治以鸣己之豫，而不让丰亨，豫大之说起，宋乃以亡。

### 【译文】

雷出地上而动，这是豫卦之象。先王效法此象义制作音乐以增崇其德，以盛大的祭礼讲献于上帝，并配享祖先。

雷出地上而动，这是因其不能居久的缘故，阳气归于天，地不能留住，然后才发动。处于兴盛之势，志不可满，乐不可极，事业有了成就，德行也很高了，才因此制作音乐，将其献给上帝，献给祖先而已，不敢以此有所取悦于上帝和祖先，表达仁和孝的心愿也就可以了。铺张显示统治的兴盛以表达自己的快乐，为此而不惜享祭之盛大，以愉悦为大的说法兴起，宋就是因此灭亡的。

### 【解说】

《序卦传》说：“有大而能谦，必豫，故受之以豫。”是取安逸和



乐之义，即意思说能盛大丰有却不自以为有，谦虚处之，结果一定是安逸和乐，所以豫卦次于谦卦之后。《彖传》说：“豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫，顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎！天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉。”这是据卦体与卦德释卦名，强调豫卦之豫，即其之所以为逸悦和乐，是在于“顺以动”，其所为者顺乎天理人心。《大象》对豫亦取和悦之义。古人以为雷有鼓动和气，发扬生机，通畅和乐之效用，所以要效仿以作乐，对人的德行起到积极的作用。在祭祀上帝祖先时用，是对上帝祖先表示敬意，更是对活人自身的陶冶洗礼。

船山先生解说的立意，重在强调礼乐祭享只是强化人们仁孝之心即道德意识的方式，重在崇德，若以此为夸耀统治者政治功业的自鸣得意的庆典，为了逞一己之快意而极尽铺张糜废之能事，那恐怕就是亡国败家之端了。孔子曾说：“礼与其奢也，宁俭；丧与其糜也，宁哀。”（《论语》）实际说的就是礼仪的意义是强化人的道德意识，若过分追求形式，反而冲淡了主题，甚至可能产生其他弊端。船山先生的说法实际也是说若将祭礼变成夸耀治功自鸣得意行为，那就丧失了作礼乐以崇德行的本义，而奢侈逞意之风一起，往往正是腐败亡国的先兆。

### 随䷐震下兑上

泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。

雷入泽中，意不在动。长从少，男从女，阳从阴，君子无所用之，唯以向晦入宴息则可息动而从说，以顺人情。一张一弛，文武之道。随，驰道也，唯君子能用之而不靡。





### 【译文】

泽中有雷，这是随卦之象。君子效法此象在晦冥之时应当入内卧寝歇息。

雷进入水泽之中，其意向不在于有所行动。年长的去追随年少的，男的去追随女的，阳去追随阴，对这种象义君子是无所取用的，唯有据此象义在天将黑时入内安寝休息，这样可以停止行动而去享受安乐，从而遵循人的性情。一张一弛，这是文王与武王各因其时所采取的不同方法。随卦所象征的，属于弛道，只有君子才能运用此道而不至于颓废。

### 【解说】

随卦震下兑上，下卦为震，上卦为兑。据《说卦传》，震为长男而兑为少女。《彖传》说：“刚来下柔，动而说，随。”随卦下体震性动，上体兑性顺，是取动而有顺者，故有随从之义。船山先生说“长从少，男从女”，指震体在下雷入泽中说的，震雷当是上行的，而今下入泽中；说阳从阴与《彖传》说的也一致，随之上下两体皆阳爻在下而阴爻在上。说兑悦随从震动与说长男从少女、刚来下柔似有矛盾，这里有个到底谁去随从谁的问题。这个问题前人有不同理解。程颐认为既有己从物也有物从己两方面的意思。《周易折中》作者认为随卦主题说的是己从物的意思，物又来随己这是己从物带来的影响。《象传》说“君子以向晦入宴息”，是据震的立场而言的。

船山先生讲“雷入泽中”，“长从少，男从女”，亦据震与阳刚之立场而言，与《象》、《彖》之义合，亦取己从物之义。

据《周易》的观念，少从长、女从男、阴从阳乃是常理，随卦象义显示的正相反，可见随讲的是特殊情况，或者说的不拘泥于常理而能通达时变的问题。船山先生的解说讲的正是这个意思。因少从长、男从女、阴从阳据古人的观念都是悖于情理的，故船山先生







说“君子无所用之”。船山先生认为随之象义的可取之处仅在于“向晦入宴息则可息动而从说，以顺人情”。这是说阳刚君子从根本上说要上进有为，但无论从道理还是从人情说，人不能总做事不休息，既要能奋斗，又要会休养生息，从人之常情的满足中得到愉快，这也是必需的。这就像天黑了要卧寝安歇白天再去工作一样。周文王用的是弛道，三分天下有其二而服事殷，修文德以徠远人，做好了培养元气的工作，周武王用的是张道，采取了动作，为民请命，诛灭纣王，以周代殷。这也是辩证地讲动与息的关系。也就是说向晦入宴息与鸡鸣而作是相辅相成的，息是动的补充。随是休息，是弛道。王夫之强调“唯君子能用之而不靡”，这是说只有息作为动的补充时才有积极意义，为了息而息，光弛不张，或者说贪图安逸、玩物丧志，那就不是文武之道了，就是消极颓废无所作为了。安于愉乐，是人之生性，常人或者说修养低、无大志的庸俗之辈，一旦过上了享福的日子，就很难有所作为了，甚至会变得颓废不振，只有有志气、有修养的君子才能在安逸愉悦中把握好自己，将此作为一种休养生息，或者说作为自强不息的进取的一种补充。

## 蛊䷑ 巽下艮上

山下有风，蛊。君子以振民育德。

风在山下，动及物也；山止乎上，养之厚也。动物无吝，振起顽懦而养之成德，君子新民之道也。

### 【译文】

山下有风，这是蛊卦的卦象。君子当效法此象使人民振作并培养他们的德性。

风在山下，这表示它的运动能吹到众物；山止于风之上，这表示养育是丰厚的。像风毫不惜力地吹动万物那样来教化人民，使





顽劣懦弱都振作奋发起来，像山养育众物那样培养人民，完善其道德，这正是君子使人民的精神日新向上的方法。

### 【解说】

《序卦传》说：“以喜随人者，必有事，故受之以蛊。”这是说蛊卦次于豫、随之后的原因。人们能以喜而相随顺，这是好事，但事物到了一定程度就会向反面发展，好事久了便生出坏事，安逸和顺可以生出腐败。《序卦传》说的有事，指的就这种情况。蛊字上虫下皿，古时器皿是木制的，现在里面生了虫子，败坏了，由此引申出惑乱之义。《彖传》说：“蛊，刚上而柔下，巽而止，蛊。”这是说其卦有风行山下受阻而止之象，风受阻于山下，万物得不到风的发舒，久必蛊坏。

船山先生的解说是据《大象》之义讲“新民之道”，对山取其能生养动植之性，于风取其发舒万物之性。认为像山与风伟大的自然力那样以其雄厚的、源源不断伟力来养育和感动人民，是使人民的道德水平和精神面貌日新的方法。实际是讲好的政治对民既要厚养，更要善教，使人们在衣食丰足的基础上精神振作，道德日新。

### 临 ䷒ 兑下 坤上

泽上有地，临。君子以教思无穷。容保民无疆。

泽上之地，泽之决入于地者厚矣。说司教，顺司容保，坤兑相得。用之以保民而施教，取地之普载为无疆，取泽之不竭为无穷。君子之临民不尚威而尚德，有如此。然兑不以悦民而以教，亦必异于违道干誉之小惠与！

### 【译文】

泽上有地，这是临卦之象。君子效法此象，对待人民应尽最大



努力教育他们，最大限度地包容爱护他们。

泽水升到地上时，泽水滋润到土地之中是已是很深厚了。兑说象征教，坤顺象征包容爱护，坤与兑相辅相成。将此义用于爱护人民和施行教化，取地之普载万物之性为最大限度包容爱护人民之义，取泽之不干涸的特点为对人民无限地施以教化之惠泽的意义。君子的治民不崇尚刑罚之威而崇尚道德，就像这样。虽说尚德不尚威，但兑之义不取用以讨好百姓而取用以教育百姓之义，那也就与为了沽名的钓誉而违离正道，对百姓施以小恩小惠的做法肯定不同了吧！

### 【解说】

《序卦传》说：“蛊者事也，有事而后可大，故受之以临，临者大也。”《彖传》说：“临，刚浸长，说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。”《序卦传》说“临者大也”，《彖传》说“刚浸长”是一个意思，就卦爻来说是指临卦下体二阳爻正处于生长渐至盛大之势说的。过去学者对临卦《彖传》的解说多是讲复卦一阳始生，至于临卦二阳生，阳之向上发展壮大之势已成。《彖传》是对卦辞“元亨利贞，至于八月有凶”的解说，“至于八月有凶，消不久也”，是据十二消息卦之自复至遁卦凡历八月说的。按，十二消息卦的说法可能是汉人的东西，不是经文和《彖传》本有之义。卦辞及《彖传》的解说，主要是据阴阳盛衰消长而言来讲吉凶之理。

《大象》是借卦之上下两体关系之象义讲统治方法问题。保民并教化之，这种思想《尚书》之《周书》及《周礼》之中都有记述，结合起来看，说这种思想于西周之初已初步形成大体是没问题的。也就是说，《象传》所讲的这种典型的儒家政治思想正渊源于周初。船山先生的说法是对传统的儒家的德治思想的解说，实际是说统治人民的为政要点在容保与教化结合。容保是根本，是方法，也是目的，这是由儒家的民本主义立场决定的。教化是方法，是与





容保的目的相统一的,不以容保为目的而仅以治民为目的,则尚刑罚之威便成了更简便的方法。这是儒法两家对待人民之不同立场的反映,不可不辨。保与教是相辅相成的,保而不教,陷民于不义,有流弊发生,故教亦保;没有保的根本出发点,亦难成其教。尚德的政治,不是简单地讨好百姓的政治,所以虽不尚刑威但对百姓还是要管的,即用教来管,不然只是无原则地取得拥护,那就偏离正道了,也不能算是真正的德政了。

儒家的德治思想可贵之处在于其以仁待人的核心,或者说以尊重人、同情人、把人作为人来对待的原则作为施政的根本精神,这就是所谓容保的精神,在古代它与法家的惩治主义政治是对立的。教化可起防患未然的作用,强调教育与强调惩罚,这种方法之别实际是个立场的区别。当然,儒家的政治主张又有其明显的幼稚之处,事实上,无论是仁政还是暴政,政治离开了法律刑罚的强治作为保障,都是寸步难行的。在政治中贯穿爱人的原则、坚持教育的方法,这是正确的,但同时恰当合理地使用法律刑罚之威,那也是必需的。

### 观䷓坤下巽上

风行地上,观。先王以省方观民设教。

坤有民象,地为方圻,风司教化。风行地上,有省之观之,乃以设教,其用与小畜别矣。盖礼乐之大用不可逮于愚贱,故用小畜敷五教,防淫辟必随俗施正,俾民咸喻而不迷,则用观。小畜以端本立极,观以因时广化。而设教者必审民俗之刚柔朴巧而顺导之,故非行地不为功。

#### 【译文】

风行于地上,这是观卦之象。先王效法此象之义,巡视天下四





方,观察民情以建立政教。

坤有人民之象,地划分为方域,风象征教化。风于地上,有巡视观察各地的民情,从而有根据地设置政教之象,观卦此义的作用与小畜是有区别的,礼乐于大处的运用是不及于愚贱之人的,所以小畜之义用于布施君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种大的人伦关系之教化,而防范琐碎的淫辟之事的发生必须根据不同地方的民情风俗来贯彻正道加以纠治,使百姓都能明白是非而不迷惑,这就需用观卦的象义了。小畜象义的作用是端正根本确立标准,观卦象义的作用是根据具体的客观情况普施教化。象观卦这种教化,设立这种教化的人必须能辨清不同地方民情风俗的刚健、柔弱、淳朴与智巧,从而对人民加以顺势引导教育,所以,若不像风行地上那样去了解实情是无法奏效的。

### 【解说】

《序卦传》说:“临者大也。物大然后可观。”观卦卦辞说:“观,盥而不荐,有受颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不成,圣人以神道设教,而天下服矣。”这些说法的“观”,都不是说去看别人,而是可观,即给别人看,做出榜样给下面的人看的意思。卦辞与《彖传》讲的是神道设教问题,统治者通过在庄严的宗教活动中表现出诚敬的仪态给臣民看,从而使臣民受到感化教育。从卦象上说取二阳爻在上,自上示下以榜样,在下之四阴爻仰视在上之二阳爻之义。

《象传》解说据卦之上下两体风行地上之义,风行地上,如统治者巡视考察以了解天下四方的风俗民情,从而考虑如何建设政教的问题。讲的也是政教问题,但取义角度与《彖传》不同。船山先生的解说据《象传》立义,讲的是根据民情风俗的具体情况针对实际搞好政教建设的问题。坤有民象,是据坤顺的性质说的,乾刚坤柔,君刚臣柔,这正是传统的君为臣纲思想的反映。在中国传统的政治观念中,君主与臣民的关系君主是起主导作用的。地为方



圻，虽讲的也是下体坤，但是据坤为地的具体的象说的。“坤有民象，地为方圻，风司教化。风行地上，省之观之，乃以设教”都是在说卦象为何有巡省四方以设教之义。其实，这是借题发挥。了解民情从而根据实际解决道德风俗问题，这种为政方法的经验并不是从《用易》观象得出的，相反，是人把这种政治经验寄托于《周易》之中。以下船山先生讲观卦《象传》之义与小畜卦《象传》之义不同用处的区别，实际是讲了礼乐教化的两方面内容：一是要端本立极，即建立关于人伦道德的具有根本性与普遍性的指导原则加以推行实施；一是因时广化，即根据不同地区的风俗民情实际有针对性地建设移风易俗因势利导的道德教育措施。船山先生所讲的这两种方法还是有借鉴意义的。移风易俗，建设精神文明，确应了解实际，制定切实的、具体的办法，过于空泛，只讲原则，解决具体问题的实效性就差。

### 噬嗑 ䷔ 震下离上

雷电噬嗑，先王以明罚效法（自注：《本义》云：雷电当作电雷）。

法立于断，画一素定，明著于上，以示天下，使人皆晓然知而畏之，电雷之所以为明罚效法也。求情以明，勤其审察，知周乎下情，然后从而断之，雷火之所以为折狱致刑也。盖讲法不患不明而辨析纤细，则吏缘出入而民可规避。若行法之下，必审求其情，无隐不悉而后敢决焉，乃以刑必当辜而民不冤。明断皆祥刑之道而先后本末不同如此，非君子孰能辨之。

#### 【译文】

雷与电，此噬嗑卦之象。先王效法此象而申明刑罚颁布法律（自注：朱熹《周易本义》说：雷电应当是电雷）。





法律建立的意义在于能断案,统一而稳定,由高层统治者明确颁布,用以昭示天下使人们都能清楚了解并对它感到畏惧,这是《易》之所以取电雷为明罚敕法之义的用意。调查实情并使之明晰,勤于对实情的审察研究,全面了解下情。然后再加以判决,这是《易》之所以取雷火为断案施刑之义的用意。研究法律,它本身已没有不明确的地方,对问题的辨析很细致,那官吏就可遵循它工作而百姓也可以避免触犯它了。至于施行法律的人,一定要认真搞清事实的真相,没有什么隐情不了解而后才能对案件加以判决,这样才能刑罚与所犯之罪相应合理而不使百姓冤屈。明与断都是使刑罚产生积极效应的方法,而两者在判案定刑过程中的先后本末是不同的,像这样的问题不是有识君子是不易搞清的。

### 【解说】

《序卦传》说:“可观而后有所合,故受之以噬嗑,嗑者合也。”《彖传》说:“颐中有物曰噬嗑,噬嗑而亨,刚柔分,动而明,雷电合而章,柔得中而上行,虽不当位,利用狱也。”从卦象上盾,噬嗑如口中有一物,口合不上,想要将口合上,则须咬断口中之物,口能合上则象征着通。这是《序卦传》与《彖传》一致的解释。《易传》作者借此说明社会问题,认为社会中存在着起危害作用的人即如梗塞于人口中之物,亦必须如咬断口中之物那样,以强力除之。这是说法律的存在之所以必要的道理。《彖传》说“动而明”、“雷电合而章”与《象传》说先王效雷电之象而“明罚敕法”都是认为法律刑罚必须明。所谓明,应有两层意思。“法立于断”至“电雷之所以为明罚敕法也”,讲的是法本身应明,同时也强调了《象传》所取的刑罚应有雷电之威的意思。自“求情以明”至“雷火之所以折狱致刑也”,讲的是审判案件要明。以下至“而民不冤”是说法本身明而用法断案亦能明,人民才不至枉受法律刑罚的惩罚。这是说这两种明都很重要,是不可偏废的。当然,在王夫之看来这两种明还是有先后本末之不同的。这也就是他在最后一句所要强调的,即





314

清人易学二种：惠栋《易汉学》王夫之《周易大象解》详解

明法为本，明法为先。这种观点与《易传》所反映的孔子代表的先秦儒家思想是一脉相承的。孔孟主张德治和仁政，重视教化在施政中的作用，重视事先的教育，主张尽量避免事后的惩罚。在法律刑罚之实行的问题上，认为没有充分的事前教育就对犯法的人进行惩罚的政治是一种残忍的政治，《大象》讲明罚敕法，就是说要制定明确的法律并要向人们明确宣布，使人们知道如何避免受到法律的惩罚。这种工作在审定案件之前无疑是一种十分重要的基础性工作。因为人犯法的原因是复杂的，所以明罚敕法当然也不能解决所有的问题，认真审案量刑也是必需的，但可以肯定在正常情况下，对于大多数人来说，申明法律的工作是可以起作用的。我们今天强调普法教育的重要也就是这个道理。

## 贲䷖ 离下艮上

山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

明庶政，明逮下也；无敢折狱，止其明也；山下，幽暖之地，火施其明，烛尽细隐，君子立法创制，必详必析，小物细事无所忽忘，无有疑似，使贱愚利用，经久可行。至于折狱则自非干犯名义，无可曲避，奸宄侵牟，具有显迹者，而钩考阴私，旁引授受，以夸挹发，则法如秋荼而民无所措手足矣。六十四象皆唯取法，独贲与夬有鉴戒之辞焉，盖察者智之贼，躁者勇之蠹，藏于密而养大勇者；尤必慎于此也。

### 【译文】

山下有火，这是贲卦之象。君子观此卦象义应当明察各类政务，不敢轻易地审断案件。

明察各种政务，是为了使统治者的明能施于基层；不敢轻易地审断案件，是为了使统治者的明能有所不用。山下是幽暗不明的







地方，火用它的明，可以把细小隐蔽的东西都照清。君子创立法规制度，一定要详细明晰，对小事细节都要考虑到而无所忽视遗漏，不能搞得似是而非，这样才能使愚民们便利运用，经久可行。至于审断案件，如果不是那种破坏名分道义无法回避的或者作乱侵夺证据明显的情况，却要去设法寻求人的隐私，节外生枝制造罪状，从而渲染刑罚之威，那结果是虽然法律规定得明明白白可人民却还是无所适从，不知如何是好。六十四卦之《象传》都只是讲如何取法效仿，唯独贲与夬两卦有让人引为鉴戒之辞，这是因为苛察是对人智慧的一种破坏，急躁是对人勇敢的一种破坏，对于隐含不露而要培养大勇的人来说，尤其必对此慎重。

### 【解说】

贲卦的《彖传》说：“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”“天文也”以上可能有缺文。“柔来而文刚”和“分刚上而文柔”，汉魏学者多以卦变说解释，而卦变说体例无定，本身难以说清，故如王弼等讲义理的学者多不取之。这几句大意讲的是文和质的问题，认为文质相当是合乎自然之理的，是“吉通之道”。“文明以止，人文也”，是以卦德释卦辞，卦之下体是离，离为火为明，有文明之德；上体是艮，为山为止，有止之德。这是说用文明来文饰，应有个节限制度。以下讲的都是文明以止的问题。即应文质相当，文明不能过度。贲卦《象传》的取义与《序卦传》和《彖传》的意思有所不同。《象传》讲的是统治者如何运用自身的聪明才智的问题，强调的是为政执法既要用明又不可过分用明，或者说不可滥用其明。《序卦传》和《彖传》讲的是社会要有礼仪文明的文饰但这种文饰应适度，《象传》讲的是统治者为行政法要明察但这种明察也要恰当适度，这都符合辩证法，从思想方法上说有共同的精神。

船山先生说“君子立法创制，必详必析，小物细事无所忽忘，



无有疑似，使愚贱利用，经久可行”，这种看法是正确的，法制要明确周密，这样用起来才经久可行，才会有好的效应。这个精神是我们现在也强调的。以下是说在审理案件量刑的过程中要注重以明显的证据为依据，对犯罪事实清楚的当然不能枉法曲避，但同时必须注意不可过分地苛察，从而人为地编织扩大罪状，渲染刑罚的威严，这样实际是对法制的滥用，结果是使人民不知如何是好，陷人民于痛苦，也会带来严重的社会问题。“六十四象皆唯取法”以下，是讲为何贲封《象传》有鉴戒之辞，实际是从人的修养角度来谈适当用明避免苛察的问题。法制的建设及实施的情况主要是受社会政治与风习的影响，同时作为具体的为政执法的人，其个人的德智修养或者说思想方法对于确保法制的很好实施无疑也是很重要的。所以，提高统治者个人的德行修养，使之在处理具体问题时能把握适度，这无疑对于改善社会政治和法律的实行状况都是有积极意义的。通过制度建设来解决为政执法的有关问题，这是我们现代社会所强调的，中国古人则较重视通过改善人的道德来解决问题，这是古人认识水平的局限，但这不能说明古人强调改善人的素质的主张是错误的，是没有意义的。

船山先生是借解说《易》来讲道理，《象传》是借《易》之象来讲道理，都是借题发挥，这些道理我认为都不一定是《易》初始本有之义，《易》象的意义是人赋予的，是古人借以储存和表述思想的形式。古人借《易》象打比说明问题，不一定十分贴切，我们不必认真考虑为什么下有火就能说明这样的道理。

### 剥䷖ 坤下艮上

山附于地，剥。上以厚下安宅。

五阴在下，其所积厚矣，一阳在上，其所附安矣。然孤托一阳于群阴之上，非无权籍所敢用也，唯为人上，抚有众民，养欲给求，



乃以固结人心，为磐石苞桑之计而安其位。虽然，此衰世之事也，不足以有为，而养晦图存，为可继而已。故不言先王，不言大人君子，而言上。

### 【译文】

山附着于大地之上，这是剥卦之象。统治者应从此卦象中理解居于君位的人需要使百姓生活丰足才能巩固自身的位置。

剥卦五阴爻在下，象征着下民的积蓄已很丰厚了，一阳又在上，象征着统治者所附着的基础已很安稳了。然而剥卦之象是一阳孤立地附托于群阴之上，这不是普通没有权势凭籍之人能采用的方式，只有做君主的人，能够安抚民众，使他们的欲望要求得到一定满足，从而使人们的思想稳定，才能以此为磐石苞桑之计而安于其位。尽管如此。剥卦之象讲的是衰世之事，不足以有所作为，不过是在不利时休息固存，为了可以维持下去而已。所以《象传》不说先王如何，也不说大人君子如何，而只是说君主如何。

### 【解说】

剥卦艮上坤下，艮为山而坤为地，山附于地之上，这是十分稳固的，即如常言说的安如泰山。《象传》强调的是基础丰厚坚实的重要意义。取乾阳为君主坤阴为臣民义，说的是民足君自足，民安君自安的道理，即船山先生说的“抚有众民，养欲给求，乃以固结人心，为磐石苞桑之计而安其位”的意思。剥卦的《象传》说：“剥，剥也，柔变刚也。不利有攸往，小人长也。”这是《象传》据剥卦六五之象对卦辞的解说。一般《周易》的《象传》用卦象来解卦义，与《象传》解说卦义不同，因《象传》立义，多据卦中六爻所反映的阴阳消长变化之关系的象为说，而《象传》的解说则皆取八卦所取之物象为说。剥卦的《象传》说剥是剥落、剥消的意思，是柔变刚，正是对卦中六爻的阴阳消长之象而言。从象上看，卦中五阴一阳，阴由下面向上生长，逐渐剥落阳而代替之，卦中一阳在上，正是阳被



阴所剥消而将尽之象。《易》以阳为君子，阴为小人，所以剥卦表示的，正是一个小人道长、君子道消的时代，此时小人势盛，君子势衰。《彖传》又说：“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”这是进一步解说为何处于剥之时不利有所作为，实即强调人应顺应客观的要求。天道有阴阳消长的变化，春夏之季，万物生长蕃育，到了严冬就要潜藏、收敛、冬眠。人事亦如此，形势是有周期性变化的，不能总是有利于君子，像剥这种君子道消、小人道长的时候，君子也只能面对这个现时了。船山先生说“虽然，此衰世之事也，不足以有为，而养晦图存，为可继而已”，正是就上面说的《彖传》所揭示的卦义说的。

其实，《彖传》与《象传》是各讲各的道理，取向立义皆不同，船山先生牵合两者来做解说，是不恰当的。《象传》讲的就是强固根基上以厚下来安宅的道理，其取象为义的就是山与载负着山的大地，告诫统治者欲安其位必厚养其民。而船山先生又就爻象讲一阳托于群阴之上，以为《象传》所言者亦“衰世之事”，混淆《彖》《象》二传之义，扯到君子小人、世道盛衰问题上去。上以厚下安宅应是处理统治者与人民关系的普遍原则，不是养晦图存的权宜之计，不足以有作为时也要以厚下来安宅，足以有作为时也要以厚下来安宅。总之，《象传》说的就是统治者应以厚下安宅，与《彖传》的取象取义都不同。

## 复䷗ 震下坤上

雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

复之道大矣，而仅取之至日闭关者何也？复者，天地之心也。天地者，阴阳循环、吉凶并行、合理欲、迭治乱以为心而不疚者也，故雷在地中，动于阴暗无事，迫为昭苏，但以微阳存来复之几，即以养万物之生于幽蛰而不忧其长。人而仅恃其微动之几，则不可以



振积阴而必其善，夜气仅存者，未有不为旦昼之牴牾者也。唯圣人在天子之位，以法天而调人物，故有所休息，以俟人物之定。于至日昭义焉，然亦不废其理而已矣。一日之驰，百日之张，先民之行，劳民之事，自至日而外，未有用此者。

### 【译文】

雷在地中，这是复卦之象。先王用此象义，规定于冬至之日闭锁关门，商旅不通行，天子不视察地方。

复卦所含道理是宏深的，而《象传》仅取至日闭关之义解说，这是为什么呢？复，是所谓天地之心。天地无情，是以阴阳循环、吉凶并行、理欲并存、治乱更替为心而无所谓不安的。所以，雷在大地之中，潜动于不为觉察之间，喷薄而出以振生机，天地只靠微弱的一点阳气来保存阳气重新生长运行的玄机，即以这种方式养存万物之生命于不觉之中而不考虑万物的成长问题。人如仅靠微弱正气潜动的善端，就不可能冲破邪气而使善端一定成为真正的善，人因睡眠的平静暂时摆脱杂念而恢复的一点纯洁的正气，仅凭这点正气没有不为白日里世俗之利害对人的影响所治服的。圣人在天子之位，用师法天道来和谐人和物，所以要有所休息，以待人与物各自天性的成立。于冬至日昭示这种思想，这也只是以此来表示尊重天道为治的原则不可废的意思而已。对于统治者来说，这种有所不为的休息是短暂的，紧迫的工作是长期的，要为人民做出样子，为人民的事情而劳碌，除了冬至日以外，就不能用此道了。

### 【解说】

复卦于《周易》六十四卦中列于剥卦之后。《序卦传》说：“物不可以终尽，故受之以复。”剥卦是以阴剥阳，为卦五阳在下，一阳在上，是阳为阴剥而将尽之象。就自然界而论，阴阳二气消长运动、盛衰转化，这是一种规律。汉魏学者多用十二月卦说来解说





剥、复两卦，以为“剥”是九月之卦，至十月为坤，即纯阴之卦，此时阳气看似消尽，其实已然无声无形地又开始孕育，到了十一月，即复卦时，一阳已经形成，又将开始阳渐长而阴渐消的过程。剥卦与复卦正处于这样阴阳循环运行过程的交替之时，这种交替，即阴剥阳将尽而阳又复生，正是所谓“物不可以终尽”的规律的反映。按，十二月卦所讲的一年阴阳二气运行、节气变化的道理是对的，但《周易》经传中实际没有十二月卦的内容。复卦的《彖传》说：“复亨。刚反，动以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎！”《彖传》讲的是对卦辞的解说。大体说，“复亨。刚反，动以顺行，是以出入无疾，朋来无咎”，是说复卦表示的是阳气复苏之时，是好事。“反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也，复其见天地之心乎”是两层意思。“利有攸往，刚长也”，是说吉凶，即为何利有所行动，因为复之时表示的阳刚之气在人事即为君子之道开始复兴的时机。这层意思与“朋来无咎”以上说的是一个意思。“反复其道，七日来复，天行也”与“复其见天地之心乎”，据我的理解实际说的是一个意思，即都是在说“物不可以终尽”，自然界不能有阴无阳，像复卦所表示的阳气被剥将尽而复生，这是必然规律。就卜筮意义说，《易》以阳为君子道，复卦表示的是君子道与小人道相互消长变化过程中的君子道长的时候。天地阴阳循环，社会有兴衰治乱，都是规律。“复其见天地之心”这句前人有种种解说，我看简单地讲，这句话的实质还是说阴阳消长循环的变化是天地的规律。船山先生说：“天地者，阴阳循环，吉凶并行，合理欲，选治乱以为心而不疚者也。”船山先生的说法是对的，是唯物主义的。这个说法的意思，我看与老子说的“天地不仁”是一个意思，天地不以人道之善恶是非为善恶是非；天地之心不同人心。孟子说“心之官则思”，心是有思想意识的。没有善恶是非，就是没有思想意识。但自然界的运动是有规律的，这种规律变化似有意如此，故称之为心。所以可以说自然规律是天地之心，如果说天地有



什么意向的话，自然规律就是它的意向。

船山先生的对《象传》的解说，讲的是既要顺天道又要分别天道和人道，顺天道而尽人道。天道不以人之好恶是非为好恶是非，阳气不绝，只是物不可以终尽与阴阳循环的规律在起作用。对于自然界的阴阳消长，人只能顺之，而人道则不同。人有善恶是非，人对人自己的事可以通过主观努力争取到好的结果，人不主观努力去追求善而顺任自然则可能流于恶。船山先生说：“人而仅恃其微动之几，则不可以振积阴而必其善，夜气仅存者，未有不为旦昼之忤者也。”这是说人不能仅靠顺其自然就达到善的境地，社会要达于善，靠顺其自然不行。人要达于善，要进行道德修养，要有意识地扩展自身所具的向善的可能。微动之几，实际上说的是人所具有向善的可能，即如孟子所说“四心”之类。看见杀牛，心有不忍，看见小孩要落井，立即做出相救的反应，孟子说这是可以达到仁的善端，这种善人们普遍都有，但人们不能都成为道德完满的仁人，这就有个能否努力主动追求、进行艰苦的磨炼修养的问题。“夜气仅存者，未有不为旦之忤者也”，是源于孟子之说。人睡眠时暂时放弃了对名利的追求，孟子认为这可以使人恢复一点纯洁的本性，但人不能总睡觉，白天做起事来追名逐利，纯洁善良的本心就被杂念私心所淹没了。船山先生的意思是说，光靠人自身本性中存在的可能向善的一点纯洁那是抵御不了复杂的生活给人的不良影响的。这些说法的主题都是在说人道不同于天道，天道是自然的，没有对善的追求，自然而然，人道有善恶，要进于善而不沦于恶，就要努力追求，而不能如道家学派所说的那样简单地模仿天道顺从自然就行了。这是每个普通人都应懂得的道理。“唯圣人在天子之位”以下的意思与上面的主题是一致的，即强调的是统治者应努力有所作为，而不能简单地把用于至日的休息政策扩大一切领域。天道是吉凶并行、治乱更替，好坏无所谓的。人道不行，人道要趋吉避凶，要去乱救治，人是能感受有情感的，凶对人来说是痛苦的。所以统治者应努力工作，把人民的事情办好。《易





传》所记“先王以至日闭关，商旅不行，后不省方”，这是古人的观念，古人认为此时潜于地中的阳气尚很微弱，易受摧折，故于至日闭关，禁止商旅行走而君主亦不可巡行视察，以免由此惊动微弱的阳气对其成长壮大不利。这种观念是幼稚的，但体现了尊重自然规律或人与自然和谐相处的精神。船山先生说“于至日昭其义焉，然亦不废其理而已矣”，说的就是尊重自然规律的意识、天人相谐以利于人的意识还是应该有的。当然，仅此是不够的，人类社会不能顺任自然地生活，人们必须积极努力地去做好自身的事情。

关于天道与人道的关系，自古就有不同认识。老子学派讲人道法天道，要求人道中取消人的主观作用，把人道混同天道，不要人类创造的精神文明与物质文明，让人成为原始的自然人。作为老子的初始动机，是想矫治文明社会的弊端，但矫枉过正了。儒家学说也主张人道法天道，但维护人类已有的文明，认为人们进行道德修养和维护一定的社会秩序都是有意义的。船山先生的解说阐发的就是儒家的这种基本思想。现在人们也在谈人性问题、人与自然和谐相处的问题，总的看，社会生活的历史实践证明，社会生活必须有序化，这就要求人们不能完全按其自然本性来生活，要追求人为的善来维系社会的正常生活。我们谈人尊重自然、与自然合谐相处，也是从有利于人类生存发展的意义上讲的，而不是想要达到老子和庄子所理想的那种原始的社会状态。

## 无妄䷘震下乾上

天下雷行，物与无妄。先王以茂对时育万物。

茂，盛也。雷之应候，发生与时相对，兴起万物而长养之，必然不爽，天之与物以诚者，莫此盛焉。先王应民物之气机，诚动于中，而功即加于物，不必如后世《月令》之书附会拟似，自然与人物之情理相应不差勃然甚盛；无俟风雨有迹而神行焉，其道则取诸此。





### 【译文】

天下震雷发动，万物就会准确无误地相应开始发育生长，这是无妄一卦的象义。先王效法此义以努力顺应天时，养育万物。

《象传》说的茂，是盛的意思。雷与节候相应，即其发生是与自然运行变化的时令相对的（春发冬收），所以雷的发生会使万物兴起并使之生长发育，这是必然无差错的，天对待万物以诚，没有什么比这点表现得更伟大了。先王顺应人民与万物生长繁育之肌理，诚意动于内心，就会对人物发生作用，不一定像后世《月令》之书所记的那样牵强附会地去做事，自然就能与人与物的性情生理相应不差而使之勃然甚盛，不必像自然界的风行雨施那样有明显的迹象就能发生微妙的作用，先王的这种治道即取之于无妄卦象义的这种道理。

### 【解说】

无妄卦于《周易》六十四卦中列于复卦之后。《序卦传》说：“复则不妄矣，故受之以无妄。”复卦取返还正道之义，人之思与行能不离正道，就是无妄。无妄即不妄。妄是虚妄不实之义，与真实相对而言，不真实，或者说有妄，实际是指人的思想认识及行为与客观实际、客观规律有误差，也就是指谬误的认识或行为。无妄卦乾上震下，乾为天，震性动，能遵循天道而动，这当然不是谬误的，故卦有无妄义。

《象传》的立义是说天道真实无妄，人应法天道顺天时做到真实无妄。《中庸》说：“诚者天之道也。”因大自然的四时往来、昼夜更替有准确的规律性，故古人用“诚”即真实无妄来概括天道的特性。古人又认为“诚”即真实无妄是人的德智修养的极高境界，《中庸》上又说：“诚之者人之道也。”作为人道修养境界的诚，其主要的含义是能达到合于客观必然的“明”亦即所思所行真实无妄的境界，能如此，即圣人矣。《象传》讲“先王以茂对时育万物”，是





说统治者推行的治道应按自然规律办事，对人民与万物的生存发育都应尊重客观道理，使之各得其宜，以尽其生道。船山先生的解说，阐发的即《象传》此义。船山先生说“先王应民物之气机，诚动于中，而功即加于物，不必如后世《月令》之书附会拟似，自然与人物之情理相应不差则勃然甚盛，无俟风雨有迹而神行焉”，对此要有分析地理解。王夫之于《读四书大全说·中庸》谈到如何解“诚”的作用问题时曾说：“若其为吾身所有事之天地万物，则其位也，非但修吾德而听其自位，圣人固必有以位之。其位之者，则吾致中之典礼也。非但修吾德而期其自育，圣人固有以育之。其育之者，则吾致和之事业也。祀帝于郊而百神享，在璿玑玉衡而四时正，一存中于敬以位天也，而天以此位焉。奠名山大川而秧祀通，正沟洫田畴而经界定，一用中于无过不及以位地，而地以此位焉。若夫于己无贪，于物无害，以无所乖戾之情，推及万物，而俾农不夺、草不窃、胎不伐、天不斩，以遂百谷之昌、禽鱼之长者，尤必非取效于影响也。”“今请为引经以质言之曰：‘会通以行其典礼’，‘以裁成天地之宜，辅相天地之道’，‘位焉、育焉’之谓也，庶不诬尔。”据此看来，“先王应民物之气机，诚动于中，而功即加于物”也不应是一种感应似的作用，顺应天时以育万物还是有具体事要做的。中国古代的朔政，史有信征。按季节安排农事活动以不违天时，是古代的重要政务，体现的正是“以茂对时育万物”的思想。至于《月令》所记繁琐而附会，其实并不是重要的问题，《月令》反映的古人顺应天时以育万物的思想是宝贵的。同样，对船山先生的说法，我们能理解他强调作为社会的管理者要懂得“应民物之气机”，顺应“人物之情理”而使之发育繁盛就可以了。

“以茂对时育万物”是我们先人于二千多年前提出的思想，但这种思想永不陈旧，是对人类生存发展有永久意义的真理。





## 大畜䷙ 乾下艮上

天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

函云行雨施品物流行之理于山中，其畜大矣。凡畜恶其盛也，积而能散，安，安而能迁。君子无固畜焉，其唯前言往行乎！善之在古今莫非理，即莫非人也，其在于心则莫非德矣。多畜而德弘，乃无执一之害。非然则奋一德而据之，虽嘉言善行亦为贼德之资，况畜非所畜乎！识善言不必见诸言也，识善行不必见诸行也，止如山而备天之理，舜之居深山之下以之。

### 【译文】

天在山中，这是大畜卦之象，君效法此象义应广泛学习前人言行，以养畜自己的品德。

大畜的卦象是将天的云行雨施品物流行之理包含于山中，这种畜可谓大矣。凡是蓄积，怕的是蓄积过盛，积蓄而能疏散开，就会安稳，安稳而又能有变迁。君子没有固定不变的积蓄，如果说有的话，恐怕就是历史上人们的言行了！所谓善在古今都是合于理的，也没有不是体现于人的言行的，这在人的思想来说无非就是道德了，多积蓄前人的合理言行从而使自身的德行修养深广，即可避免片面固执的害处。如不这样就会积蓄某一种德行而守住不放，那么虽然所守的可能是嘉言善行也会成为危害德行修养的条件，况且是那种积蓄了不当积蓄的德行呢！学习理解了善言不一定非得去说它，学习理解了善行也不一定立即就去实行，这就像大畜的卦象一样，山虽静止不动，但它却包含了天道云行雨施品物流行之理，舜当初居于深山之下的时候就属于这种情况。



## 【解说】

大畜于《周易》六十四卦中列于无妄卦之后。《序卦传》说：“有无妄然后可畜，故受之以大畜。”前人多从道德与学问修养的意义上来说解卦名的含义，有了真实无妄的德行，不虚妄，才谈得到使道德学问积累丰厚起来。大畜，就是蓄积得多。就卦象说，大畜卦乾下艮上，乾性进而艮性止，是有以艮止乾之意。止而不行，也就是蓄积。乾为天而艮为山，前人认为这是天在山中之象，天在山中，这种蓄是至大的，是大畜而不是小畜。

船山先生的解说重点在于“多识”上。开篇至“其唯前言往行乎”，是说“君子无固蓄”，因为很多东西蓄得过盛就会出问题，如水蓄之过盛即决而为患，只有前贤的嘉言善行，学习理解得愈多愈好。“善之在古今莫非理”，至“况畜非所畜乎”，是说“多识”的意义。善是合于理的，在人的内心修养是道德，通过人的言行表现出来，所以要学习理解前贤的言行，从而认识客观的理，提高自身的德智修养。但这种学识应该是广泛的，只有广泛的学和识才能避免固执片面对人之德智的蔽障。“多畜而德弘，乃无执一之害”，用今天的话说这是要求人们用辩证法来观察和认识问题，而这种观察认识问题的方法也只有在广泛的学习中才能养成，没有广泛的学习比较、理解体会，就很难避免片面固执。船山先生说如不能多识弘德虽某种嘉言善行被片面教条地加以运用亦可能成为贼德之资，这是很深的认识。实际是说在广博学识的基础上才能形成正确认识问题的方法，而这比具体地去执着地践履某种道德是更重要的问题。“识善言不必见诸言也”以下是就人的德行修养讲“畜”，实际是说多识蓄德是为了使自身完善，故不一定非去表现它不可。这种说法一方面从人格修养的意义说，强调为善明理人格完满应是人的内在自觉的要求，不应是功利的。另一面也体现了中国传统文化的特点，即注重主体的完善，强调内心修养的意义。当然，船山先生还是说“不必见诸言”、“不必见诸行”，必须见



诸言行时还是要见诸言行的。舜居深山时作为主观修善的任务是蓄德，管理天下时就有许多具体事做，设教化民，指导生产，他的德智修养不见诸言行怎能发生作用呢？

## 颐 ䷚ 震下艮上

山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

颐者，言语所自出，饮食所自内也。而观其象，居止以受动，阳在外而闲四阴于内，则节慎之道存矣。不知颐道者，以随意而言、随欲而食谓之率性，而君子不谓性焉。不能已于动，尤重其止，如山下之雷，无穷极恣肆之动，则以之言语饮食焉，可矣。盖尝论之言语之慎、饮食之节若细行也，而人欲之流止，天理之存亡，莫甚焉。君子小人之大闲，此心之存去，皆于此决矣。夫天之生人，形色皆性，岂使之有口以导入于恶哉！反身而诚，践颐之象，顺颐之贞，但能止之于俄顷之动，则习而安焉，自远于咎，物不能引我以非道，则大勇浩然之气可养，我不轻随物以妄流，则渊深不测之神可凝。自有天下国家以至于庶人，善恶吉凶荣辱之枢机，胥于此焉决矣。子曰：“以约失之者，鲜。”言语饮食约泰之权衡也。

### 【译文】

山下有雷动，这是颐卦之象。君子效法此象之义，应谨慎出言，节制饮食。

颐，话从这里说出来，食物从这里吃进去。若观颐卦之象，上面以静止不动来接受下面的动，阳爻在外而控制四阴爻于内，就可知其中包含的节制与谨慎之道了。不懂得颐卦之哲理的人，将随意说话、随欲吃喝称之为“率性”，而君子不说这是性。人不能停止不动，但应特别重视有所不动，如山下之雷，不是穷极恣肆的动，则可按此道去说话和吃东西了。一般说来出言谨慎、节制饮食好





像是生活小节，但人欲的放任与控制，天理的存与亡，没有什么比这有更要害的关系了。君子与小人之间的重要界限，人之善良本性的存养与丢弃，都在这个问题上决定了。自然生化出人类，人之形色都是性，难道让人长嘴巴是为了陷人于恶吗？若能做到自觉省察自我，持真诚无妄的态度，践履颐卦的象义，遵循颐卦象义指示的正途，只要能在言语饮食行为发生的短暂时刻把持住自己，就会有习惯安于颐卦所示的节慎之道，自然会远离于罪过，外物就无法用不合于道的东西引诱我，那么就可以进一步去培养成大勇的浩然之气。我不轻易追逐外物而失去控制，那么就可以进一步培养深不可测的智慧了。上自有天下国家的统治者，下至普通百姓，趋于善恶荣辱关键由此即可决定了。孔子说：“因俭约收敛而导致失误的是很少见的。”言语和饮食就是衡量俭约收敛还是奢侈放任的尺度。

### 【解说】

颐卦于《周易》六十四卦中列于大畜之后。《序卦传》说：“物畜然后可养，故受之以颐。”这是说只能蓄物不能养物不行，所以在完成了蓄之事以后，需要解决的问题就是养了。颐，有养的意思。颐卦之所以取养的意思，从卦象上看，其势震下艮上，卦之上下各一阳爻面中间为四阴爻。《易》以阳为实而阴为虚，外实而中虚，为人口之象。又贲卦上艮下震，艮止震动，恰如人口咀嚼时，下动而上不动，也是人口之象，人以口吃东西才能活下去，故有养义，即取人口吃东西用以养人身躯之义。人口不仅用来吃东西，而且又用来讲话。人必须吃东西，也必须讲话。这些活动都要用口，口的重要性是不必多说的。那么，说话跟颐卦的取义“养”有什么关系？古人认为，吃饭与生存有关，是养身体之事；讲话与一个人的修养有关，是养德之事。养德也关系到养体，一个人的德如何，影响到他与别人的关系，关涉到他在人群中的位置，人要活下去需要以社会为依托，要活得好，就要有德，或者说有与社会规范相适应



的修养,而一个人的这种修养如何,许多情况下正是通过用口讲话表现出来的。讲了不该讲的话,就有损己的德行,或者说由于说话不慎重,就可能影响自己与他人的关系使你在人群中感到难受,有些时候甚至可能对你的生存状况产生相当严重的后果。颐卦《象传》讲的“慎言语”,就是说要注意讲话的后果,不要随随便便地讲话,或者讲话很不认真,对自己对别人很不负责,都不好。

船山先生的解说,主题讲的是理学的修养功夫。开始至“则慎之道存矣”,是解释卦象和象义,指明颐卦的哲理在“节慎之道”。“不知颐道者,以随意而言、随欲而食谓之率性,而君子不谓性焉”,这是说纵任意欲的言与食虽是人的本性的表现,但有修养的人并不简单地就视此为性,并不认为任由这种性就合于道。这涉及古代的人性论《礼记·中庸》说“天命之谓性,率性之谓道”,这是说人的本性与道或者说与客观必然有一致性。至宋儒张载明确提出了“天地之性”与“气质之性”说,认为人有气质之性即以食色欲望为表现的“攻取之性”,更有根本的与道统一的善性即所谓天地之性,人的修养过程就是克制攻取之性存养发明天地之性的过程。船山先生说“君子不谓性焉”,也是说从提高人道修养的意义上说只讲率食色之自然本性是不够的。以下至“则以之言语饮食焉,可矣”,是说言语饮食皆不可废,但应有所不动,有所节制。以下皆论言语饮食节慎之重要,主要说的是能否于言语饮食上有所节制,看似细小小节,实际上是存天理还是纵人欲的大问题,是小人之所以为小人君子之所以为君子的根源。若能实践颐道之哲理,在实践中进行控制自我的艰苦磨炼,就可能达到高深道德修养境界。最后又申言能否把握自身做到节慎是决定善恶吉凶荣辱之关键,并用孔子的话来印证以收敛节制作为修养身心的方法是宝贵的经验。

船山先生讲的具体问题是如何慎言语节饮食的问题,其精神实质是控制人欲的问题,实际方法就是平时注意收敛节制。



## 大过䷛ 巽下兑上



泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。

泽虽灭木，木不受灭，淹之愈亟，其浮愈疾。又其为象，四阳亘中，与初上齟齬，异志不相浹洽，以之治世，未有得焉。唯夫独立不惧者，有可惧者也；遁世无闷者，有可闷者也。履凶游浊，守贞笃志，正己而不汨，斯大过焉，可矣。以为非过，则为惧闷所乱而灭其贞矣。

### 【译文】

泽水淹没树木，这是大过卦之象。君子观此卦象应以独立而不畏惧、隐退于世而无忧闷的态度来对待困难的非常时期。

泽水虽淹没树，树木不接受淹灭，淹没得愈急，木就漂浮上来得愈快。另外，作为大过的卦象，四阳横于中间，与初上相抵触，志向不同不相互融洽，用这种条件去治理社会，不会有什么好效果的。《象传》说独立不惧，这就是说存在着令人畏惧的事，说遁世无闷，就是说存在着令人烦闷的事。置身于凶险混浊的背景之中，能矢志不渝地坚持正道，端正自己而不甘沉沦，如此来处大过之时就可以了。如以为凶险困难不可逾越，则将被畏惧和孤独烦闷破坏心志而失掉正确的操守。

### 【解说】

大过一卦于《周易》六十四卦中列于颐卦之后。《序卦传》说：“颐者，养也。不养则不可动，故受之以大过。”据前人有解释，这是说世间万物都是得养而后能成，成则能动，动则有过的，或者说动就会产生超过适当限度的问题，所谓过或者说超过适当限度是什么意思？大过卦巽下兑上，据《说卦传》，艮为木而兑为泽，泽是







水。树木生长本离不开水，泽原是可以滋养树木的，但现在泽水过盛，把树淹没了，这就是卦象显示的泽在木上。大过就是指类似卦象显示的情况，事情处于不正常的状态，是非常时期。《象传》说“独立不惧，遁世无闷”是处大过之时的态度，即不怕孤独苦闷，要坚持正道，不能随波逐流与丑恶同流合污。这也是过人之节，是常人办不到的。

船山先生的解说，主题也是说君子于凶险混浊之世应有过人之节，坚持高洁的操守。“泽虽灭木，木不受灭，淹之愈亟，其浮愈疾”，是解说卦象，也是喻君子不屈不挠的过人之节。“又其为象，四阳亘中，与初上齟齬，异志不相浹洽，以治世，未有得焉”，是解说卦象，也是说处于这样的时期济世之功是难以实现的。以下是说虽不能为治世之功，但如能坚守正道不随流俗，也是君子的过人之处。

“君子以独立不惧，遁世无闷”反映了一种坚持正义崇尚独立人格的精神，作为一种积极的处世格言，鼓舞了后世许多人。

### 坎䷜坎下坎上

水流至，习坎。君子以常德行，习教事。

水之洊至，不舍昼夜，波流如一，而后水非前水，则用其日新以为有恒者也。德行之常，非必一德，教事之习，非仅一教。有本而出，源源不舍，则德日以盛，教日以深，斯君子用坎之益也。洊至之势盛，可以征才，洊至之威张，可以明刑，而君子敛才而用之于德，缓刑而用之于教，盖乘势者险在己，弹威者险在物。择于习坎而唯德教之敦，故足尚耳。



#### 【译文】

水流再至而通，这是习坎卦之象。君子效此当坚持好的德行，

熟习教育的事情。

前水至后水又至，昼夜不停地流，水流看起来总是一样的，可后至的水实已非先前流过的水，《象传》的取义用的是流水这种能进步日新并坚持有恒的特点。坚持好的德行，不一定是坚持某一种德行，不间断地熟习有关教育的事情，也不只是学习某一方面的内容。像有根源的流水那样源源不停地淌来，那么一个人的德行就会一天天地盛大美好起来，所受教育就会一天天地宽广深刻起来，这就是君子用坎卦哲理的益处。如水流不断蓄成之势盛大起来，就可取它来成才，如水流不断蓄成之威扩大起来，就可用它来明刑罚，但君子收敛才能而用之于德行修养，不急于刑罚之事而将威明用于教育，这是因为依仗势盛可能给自身带来危险，用尽威严则会给别人带来危险。《象传》对习坎之象义有所取，只在于其有益强化德行修养和教化之义，故而值得提倡。

### 【解说】

坎卦于《周易》六十四卦中列于大过之后。《序卦传》说：“物不可以终过，故受之以坎。”大过是讲阳大过盛，《序卦传》根据物极必反的道理说坎卦之所以次于大过之后，意思是说事物发展到一定限度总是要走向反面，大过是阳大过盛，现在转向反面，阳遇到了险难，或者说陷入了坎险之中。坎卦坎下坎上，即由经卦的两个坎卦组成。因为是由两个坎卦重复组成，故又称“习坎”。习，即重复之义。《象传》对卦象的解说，不以坎险立义，而取“水洊至”之象义。洊，是再、仍之义。水洊至，是前水至后水又至之象。《象传》，以水之源源不断来比况君子修德习教亦应持之以恒。

船山先生的解说是阐发《象传》的立义。即强调人之德业修养应如源泉混混之流水进步日新而持之以恒，由此到达“德日以盛，数日以深”，并主张“君子敛才而用之于德，缓刑而用之于教”，进一步将积蓄的才能用于完善道德与教化事业。



## 离☲离下离上

明两作，离。大人以继明照于四方。

明之已盛，君子所惧也。唯居天位者，四方待照，则明患其不至，忧其不盛矣。有用晦者，有继明者，用晦以养其体，继明以大其用，不偏废也。老氏一以闷闷孩天下，申韩一以察察矜私智，恶足以称大人之事哉！

### 【译文】

光明相继兴起，这是离卦之象。大人应效法此象以连绵不绝的光明照临天下四方。

过分地用明，这是君子所忧惧的。只有居于统治地位的君主，他所统治的天下国家地方广大，需要光明普照，所担忧的光明不够盛大，有照耀不到之处。大人有时需要用韬晦的方式，有时需要用继明的方式，韬晦的方式用于存养自身之根本，连续用明是为了发挥其作用，两者是不可偏废的。老子片面地用浑浑噩噩之道欲使天下幼稚无知，申不害、韩非一派则一味以斤斤明察之道夸耀人的一己之智的作用，这些都何足称大人之事呢！

### 【解说】

离卦于《周易》六十四卦中列于坎卦之后。《序卦传》说：“坎者，陷也。陷必有所丽。”坎是险陷，丽是阴附于阳、柔弱附于刚强，这是遇有险陷后的情况。离卦离上离下，是二阴分别附丽于各自的上下二阳之象，故有离义。离，即丽之义。又据《说卦传》离为火，它不是固态的，是它物燃烧时产生的，古人取其必附丽于它物而明之特性以离义为名。《象传》的不取坎陷之义，亦不取附丽之义，而与《说卦传》同以离为火，取火能发光明之义。





船山先生的解说是讲如何用明的问题。所谓人的明，主要是指人的聪明才智说的。中国古人讲究中道或者说中庸，强调处理事情时把握好度。船山先生说“明之已盛，君子所惧也”，就是以此为根据说的。古人认为太明了容易苛察或没事找事小题大做。其实这是如何用明的问题。不是明本身的问题，或者说历史上一些给社会和人民带来麻烦的聪明人他们之所以造成危害，问题并不在聪明，可能是同时别的方面另有问题。船山先生说君子不可过于明，而君主则越明越好，这种道理也是说不通的，人们的社会分工不同，但无论什么社会角色应该说都是有聪明才智好。当然，从个人修养的角度说，不要不适当地使用聪明才智或者说不必要的问题上去故意显示聪明才智，这还是有积极意义的。船山先生说统治者应最大限度地发挥自身聪明才智的作用，能给社会问题以普遍的关注和解决，这是统治者职责的要求。这种讲法是要要求统治者在为政过程中采取积极有为的态度，他认为这就是《象传》说的大人之事。“有用晦者”，以下是从正反两个方面说明用晦与用明都是必要的，关键是要遵循中道，或者说要讲究辩证法。韬光养晦是养，继明是用，都有意义，不能执一不变。老子是属于主张放弃明不用的一类，申、韩之流则起属于用明过分导致苛察一类，这两种情况都走了极端，都是行不通的。

### 咸䷞ 艮下兑上

山上有泽，咸。君子以虚受人。

泽山通气，通之者，泽也。山上有泽，山乃窍虚。泽虚山实，虚实相容，所为受也。虚者，君子所以受人也。君子于己皆实，受物则虚，善用虚实矣。若宅心皆虚，不尽其实，则是不诚无物，恶足以受天下哉！老庄之诡，于易也，以此。





### 【译文】

山上有泽水，此咸卦之象。君子效法此象当以谦虚之心接受他人。

泽与山二气相通，起到通的作用的是泽水。山上有泽，山便是有窍虚。泽虚山实，山的窍虚容纳了泽水，泽水填充了山的空虚处，虚实相容，这是山能容受水的原因。虚心，这是君子能接受容纳别人的条件。君子对待自己都是做真实的要求，接受容纳人与事时则取虚心态度，这就是善于做到虚和实了。如果存心皆虚，那就是“不诚无物”了，又凭什么来接受和容纳天下呢！老庄学说的欺骗性，从易道来说，问题就在于此。

### 【解说】

咸卦是《周易》下经三十四卦之第一卦。《序卦传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所（错）措。”咸卦的卦辞说：“咸，亨，利贞，取女吉。”《彖传》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”据此，则《序卦》与《彖传》主要皆取男女或阴阳相感之义，由夫妇之道而言及礼义父子等。《象传》的立义则是以“山泽通气”之义来喻能虚其中或者说不抱主观固定的成见与人相感，是教人如何虚己待人的道理。

船山先生是解说《象传》，当然取《象传》之义。前面的一些话是从卦象来说的，都是比附。实质的观点有二，一是说“虚者，君子所以受人也”，二是说君子应“于己皆实，受物则虚”。为了说明不能片面地讲虚，附带批评了老庄的错误。“虚者君子所以受人也”，是说君子待人之道，或者说君子对别人应持的态度，即应以虚心谦逊的态度对待别人，这应包括如虚心对待他人的批评和意



见，虚心向别人学习，对他人有所涵容等。“于己皆实，受物则虚，善用虚实矣”，这是说不是一味地虚就好，对别人应谦虚有容，对自己则应用严格的标准做实实在在的事。“若宅心皆虚，不尽其实，则是不诚无物，恶足以受天下哉”，这是说自身修德立业，若无真实无妄的态度，则将终无所成。“不诚无物”，语出《中庸》：“诚者物之终始，不诚无物”。这是说天道即自然规律是真实无妄的，倘若是虚妄无实，则将一无所有。“宅心皆虚，不尽其实”是指老庄之学说的。老子的学说认为空虚无形的道派生万物，但并不否认道的规律性，或者说并不认为道是虚妄的。当然，老子强调天道是无为的，其无穷妙用就在于它是空虚的：“道冲，而用之又弗盈也。”（《老子·四章》）“天地之间，其犹橐籥与？虚而不屈，动而愈出。”（《老子·五章》）老子认为人道当法天道，应如天道之无为，一切当以顺其自然的态度对待之，主张以放弃人的主观德智修养为修养目标，认为世俗所谓道德修养是毫无积极意义，对人的德智修养与事业追求皆持否定的观点。船山先生的指评主要是指老子这种虚无主义的态度，也就是认为人以真实的态度来要求自己，追求德业的完满，达到与天道的诚合一，或者认识必然，从而参赞化育，移风易俗，这些都可能的、应该的。

### 恒䷟巽下震上

雷风，恒。君子以立不易方。

恒者，不随顺于物而自守之道也。雷风，阴阳之长，雷动不可遏，风行不可反，君子之守以之。受物以咸，自立以恒，道斯两得矣。小人反是，自立无常，随感而动，受物不虚，怙过不迁。君子小人皆出于易象之中而特其用之也异，类如斯。



### 【译文】

雷与风，这是恒卦之象。君子效法此象应当确立不可移易的做人原则。

所谓恒，是不随顺外界事物的变化而改变自己操守的自立之道。雷与风，是阴阳之气孕育成长的产物，雷发动起来是不可遏制的，风流行起来是不可逆转的，君子坚持自己的操守应像雷与风的这种特性一样。对待外界事物应该用咸卦之道（谦虚有容），做人自立应用恒卦之道（有不动摇的原则）这就可以说是对咸、恒两卦的道理学会了。小人的情形与此相反，他们做人没有固定的原则，随着由外物引起的情感变化而变动，对待别人不能谦虚有容，对待自己又固执错误而不改正。君子之道与小人之道在《周易》象理之中皆有所表现，只是人们如何运用有所不同而已，这点就像我上面说的如何运用咸、恒两卦象义的道理一样。

### 【解说】

恒卦于《周易》六十四卦中列于咸卦之后。《序卦传》说：“夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。”是恒卦所取为恒久之义。咸卦是讲夫妇之道的，夫妇之道是人道中最根本的东西，是永久不废的原则，人类社会的关系之中最长久存在的关系恐怕就夫妇关系了。《象传》的取义也是恒久，但《象传》不是以震为长男而巽为长妇之象来讲夫妇之道的恒，而是取震为雷巽为风之象，来讲风与雷的恒。怎样理解风雷的恒？前人的说法也有不同。有人说，雷与风作为自然现象，表面看来，雷迅风骤，变化无常，然而看其实质，则有不变者存焉。一年之中，雷总是要起，风总是要发。雷起风发，雷迅风骤，雷风总是相须相与。君子学习恒卦，知道风雷虽变，必有不变的道理，自己做事也应立不易方。世间的事物虽然酬酢万变，妙用无方，而君子做人做事则要有所树立，有卓然不可移易之方。船山先生的解说，以雷风为“阴阳之长，雷动不可遏，风





行不可反”为义来说恒。其实这些说法虽小异而大同。象只是借来说理的，做人做事都要讲究原则或有个执着的追求，不能毫无原则的随机应变、见异思迁，这个道理是人们在长期社会生活实践中总结出来的，绝不是从自然界的风雷或者是从卦象中领悟出来的，这些说法只是借卦象打比方，所以雷与风的恒是从何种意义上理解出来的其实并不重要。“受物以咸”至“枯过不迁”，是讲如何运用咸与恒两卦的象理，实际是说待人应以咸道即持谦虚有容的态度，对己则应持恒道即立身应坚持正确的原则。小人之所以是小人，是因为他们恰好把待人之道与律己之道反过来用了。最后，由此再强调如何运用易象之理的问题。

《易传》有时强调随时变易，有时强调立不易方，两者不是矛盾的，都是必要的。这里面也有个正确理解运用的问题。一年有四季变化，春种秋收，夏褐冬裘，这要随时而变；社会发展，人们的关系和观念都应随之发生相应变化，不可墨守成规；一年虽有四季之变，但春种秋收不能变；社会虽有发展变化，但人们应相互团结并遵守一定的社会规则这种原则也不能变。人为了适应生存环境应随时对自身的观念和行为做恰当的调整，但为了活命而失去操守，甚至出卖国家民族的利益，这就不行了。不同的道理用于不同的时地，具体的问题要做具体的分析，执一不变的形而上学方法不可取。当然，所谓小人的做法，那也不只是思想方法的问题，小人做人的原则本与君子不同，他们对人生的意义的理解与君子也不同。

### 遁䷗ 艮下乾上

天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。

山隋于天外，峻绝之极矣。峻以绝物，遁道也。君子之遁，遁以己不遁以物，居上而不流。严者，其本也；不恶者，不屑恶而自远







也。唯遁则可以恶，若愤世疾邪，抑与之交相屈信于是非，不胜而后避之，晚矣。

### 【译文】

天下有山，这是遁卦之象。君子效法此象应当于远避小人时做到不表现出憎恶而又威严不可犯。

山高升到与天相连之处，已高峻到了极点。用自身的高峻来拒绝外界事物，这就是遁卦之道。君之子的遁避，是靠自身来实现的，而不是靠外物来实现的，是高居于上而不同流俗。威严，是君子遁避的根本；不表现出对小人的憎恶，是因为不屑去憎恶他们而自己注意远避开就可以了。只有远避小人才可以做到不表现出憎恶，如若对世俗感到不平对邪恶感到痛恨，还是不免与小人打交道，与之纠缠于是是非非之间，这时如果搞不过小人再后退避开，那就晚了。

### 【解说】

遁卦于《周易》六十四卦中居恒卦之后。《序卦传》说：“恒者久也，物不可以久居其所，故受之以遁。”遁卦所取之义为隐退、退避。遁卦艮下乾上，据前人的解说，这是山在下高耸，有凌天之势，天在上有被迫离去或者说拉开距离之象。也有说天下有山，山在下高起而又止，天在上上进而相违，正是遁避之象。这些说法都未必贴切。我们说过，《周易》的卦象是一种固定的现成形式，人们把自己的认识借此表达出来，并不是根据人们的某种具体认识画的卦象，也不是其由某卦的卦象才引出《易传》的思想，这样《易传》的解说与卦象之间总不免有牵强之处。

船山先生的解说，亦取遁避之义，但是以山的高峻离世来说卦义，即认为遁道是峻以绝物。据人的立身行事而言之，即清高威严，不同流俗，远离小人于千里之外。船山先生认为威严自重这是躲避小人的根本方法，对小人应采取不屑与争的态度，如表现出愤





世疾俗，与小人理论是非，在不利的形势下与不择手段的小人计较，恐怕难以得胜，到这时再想避就来不及，不如开始就威严重，远离小人，根本就不去理会他。

船山说的对待小人的这种方法，是对待小人的方法之一。小人得势时君危行言逊，保护自己不受侵害，不遭受无谓的损失，这也是必要的，但对小人不能无条件地永远地躲避，该斗争时就应斗争，该打倒时就应打倒，这个意思《周易》之中也是有的。而且，小人也不是在有的时候你想躲就能躲得了的。古语云：“树欲静而风不止，子欲孝而亲不在。”事情有时是不以人的主客愿望为转移的，对小人不该躲的时候不能躲，躲不了的时候想躲躲不成，光不屑与争是不行的。

## 大壮䷗乾下震上

雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

欲严非礼之防，非壮不可。大壮，大者壮也，秉礼自强筋骸，束肌肤，固心志，定如乾健，行如震雷，动则虽有留连不去之二阴不能相诱以之于邪辟。君子进德从容驯至而勿助长，唯克己之功则可用壮，而壮在秉礼，不在战胜，抑非若异端之亟绝伦物以为勇猛也。

### 【译文】

雷在天上，这是大壮卦之象。君子效法此象，不去做非礼之事。

欲杜绝不合礼行为的发生，非如迅雷行天那样强有力不可。大壮，是大者壮的意思。人如能按礼行事，自然会使筋骨强健，肌肤收紧，心志稳定，静止时如乾阳一样刚健有力，行动时如震雷一样迅猛，有所行动时虽然有如卦中那种流连不离去的小人也无法诱使他走上邪路。君子增进自身的德行修养应从容顺利地达到目





的,而不要拔苗助长,唯独克制自己的功夫是可以采取强有力的做法的,但这种强有力的做法也就是坚决地按礼来要求自己,不在于战胜外物,也不是像那些异端之学那样把不合情理地对待人与事物的做法当做勇猛。

### 【解说】

大壮于《周易》六十四卦中次于遁卦之后。《序卦传》说:“遁者,退也。物不可以终遁,故受之以大壮。”可见,大壮与遁卦之义相反。遁是阴长阳退,大壮是阳盛而阴衰,正反映了事物消息相易、进退转化的过程。以人事而论,《易》以阳为大,阳气壮盛,是为君子得势之时。《象传》的解说,是以上下两卦的取象立义,以雷震于天上之势喻大壮之义。《象传》实际强调的是正,讲的是如何至于大壮的问题。古人以合于礼为立身行事的正确准则,以礼为立身行事的准则,则将如雷行于天,势壮而无阻。船山先生的解说是《象传》之义的阐发,强调的重点是如何用壮,即在克制自己按礼行事的修养功夫上要用壮,采取强有力的态度。船山先生认为,君子的德业长进应是循序渐进的,不可图速成,但在用礼约束自己的问题上是不能放松的。人的德智修养要达到高深的境界,需要不断学习磨炼,思索探求,这不是急功近利所能办到的,但任何不合于礼的思想和言行,都是不合道德规范的,故有不合于礼的思想言行即是对自身德行的损坏,所以在这个问题上要采取坚决的态度。此功一废,德行日损,此功不废,德行修养自然日见壮大。秉礼,或者说按礼办事,思想言行都在正常的情理之中,不必采取什么特别的方法。异端,如释氏,其修养学说合常情常理,不能正确对待现时众多世俗的人物事情,以极端的办法来标榜勇猛精进,这是不可取的。

礼,是儒家经典中极力推崇提倡的。孔子说:“不学礼,无以立”,“克己复礼为仁”。礼是立身之本,做到了服从礼,也就是实践儒家所提倡的根本美德仁了。礼,含义复杂,可指有关饮食起



居、婚丧嫁娶、朝聘巡狩的礼仪规范，也指诸如分封制、世袭制、嫡长子继承制这样国家重大的政治制度。《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大，亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”礼的核心精神是强调人们血缘关系的伦次和社会关系的等级差别，儒家认为这是社会赖以有序运行的根本。船山先生强调以修身的礼，主要指的也还是这种礼。因时代的发展作为这种礼本身大部分已不可行了，但船山先生或者说儒家强调要增进德行就要对自己有所克制约束，服从一定的道德规范，这还是提高人们道德修养水平最基本的方法。修养德行关键在按一定的标准进行严格的自我约束，这个认识还是正确的。

## 晋䷢ 坤下离上

明出地上，晋。君子以自昭明德。

明出地上，物咸受照，然日之升也，岂有心于照物而为物出哉？唯其有明，是以必照耳。故君子之昭，自昭者也；庸人之昭，昭人者也。夫明德之藏，非揭竿建鼓以使天下知者，诸葛孔明有言：淡泊可以明志。无私无欲则不待表著于人而如日之升，有目者共睹之矣。君子之过，天下皆见，况其无过者乎？

### 【译文】

光明出现于地上，这是晋卦之象。君子观此卦象，应该自己将自己固有的光明之德发扬光大。

光明出现于地上，万物都受到光照，然而太阳的升起岂是有意要照物，为物而出升的吗？只因它有光明，所以必然要照明罢了。所以，君子昭示德行，是自身固有美德的自然显现；庸人昭示德行，是把德行显示给别人看。人有美好的德行蕴藏在身，不是要像举旗击鼓那样去使人知道。诸葛亮有句话说：淡泊可以明志。人能无



私无欲，不要向人标榜显示也会如日之升，有目共睹。君子有了过错，天下都能看得见，更何况没有什么过错呢？

### 【解说】

晋卦于《周易》六十四卦中列于大壮之后。《序卦传》说：“物不可以终壮，故受之以晋。晋者，进也。”是以晋为进义。《序卦传》的意思是说晋之所以继大壮之后，因为物壮则有为，前进是大壮的必然结果。《象传》取光明之义，是据晋卦坤下离上而言，故言明出地上，有明盛之义。

《象传》讲“君子以自昭明德”，意思是说我用我之明德，即自觉发扬自己美好品德之义，强调的是君子发扬美德的自觉意识。船山先生的解说，讲的是“无私无欲则不待表著于人而如日之升，有目共睹之矣”，即君子之德的显明是自然而不是有意识地要显示给人看，强调的是君子之昭是“自昭”，庸人之昭是“昭人”。可以这样理解，船山先生说的是人虽有美德而不必自我显耀，不自我显耀的也会自然地被人认识，这里含有君子应含蓄谦虚的意思，不要像庸人那样向人矜夸德能，实际谈的是人的修养问题。

## 明夷䷣ 离下坤上

明入地中，明夷。君子以莅众用晦而明。

明庶政则法山下之火，莅众位则法地中之日，求治之小心，君人之大德，各有所当也。建极于上，则法日之升于地，施治于下，则法地之藏夫日，道盛而民可由，德至而民不可知，抑各有所当也。用晦而明，虽伤其明何伤乎？小人自谓能欺君子而卒以成君子之大智。盖愚贱之情尽于私利，私利之欺俄顷而已，不能遁照于诘旦，何伤乎？





### 【译文】

光明进入地中，这是明夷之象。君子效法此象，治理民众时应藏明于晦之中。

理清各种政务时，要像山下之火那样能照得清楚，治理民众时，要像地中的太阳那样将光芒隐藏起来，这是追求政治清明的细心和统治人的重要修养，各有各的用场。作为在上位的统治者确立的有关政治的准则，要像升于地上之日那样显明清楚，作为具体的实施于治下民众的做法，要像地中藏日那样将明有所晦藏，这是因为社会政治兴旺发达时就可以让百姓按统治者的设计去做，统治者的德行虽已达到了完满的程度但百姓对于他们所要做的事情的道理仍不可能都理解，这也是用明用晦各有各的用场的道理。用晦而藏明于晦之中，这样虽似对君子之明有所伤，实际又有什么损害呢？君子故意不尽用明似有所不察，小人便自认为欺骗了君子，而这样最终是使君子的大智得以实现。愚贱之人的心情不过在于满足私利，而为了私利的欺瞒行为只能维持极短暂的时间，即使君子故意不去明察或揭露也不能逃过第二天早上就会被认清，所以对此君子用晦而似不察又有什么损失呢？

### 【解说】

明夷于《周易》六十四卦中列于晋卦之后。《序卦传》说：“晋者，进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也。”又《杂卦传》云：“明夷，诛也。”《序卦传》的意思是说，晋卦是前进，而前进不能总是顺利的，前进的人必然要付出代价，人进到了一定限度，没有不受伤的，所以晋卦接下去是明夷卦。据此，明夷卦是以受伤为义，是明者受到损害之义。《彖传》说：“明入于地中，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也，内难而能正其志。”这是以文王与箕子为例说卦义，据卦象与卦辞以指示人们处明夷的立身行事之道。文王处于纣的统治时期，曾被困羑里，但文





王虽蒙大难而能不失其正,也没有因而丧生,并能在艰难的境地中发展壮大,这是因为文王所采取的方式是外顺内明、暗中谨守其正道、外表没有采取反抗的形式。箕子直接处于纣的统治之下,据说箕子为了不助纣为虐,同时也为了保存自己,采取过佯狂的方式,这即所谓“晦其明”。总之,《彖传》说的晦其明是君子处难之道,是为了度过艰难而韬光养晦。

船山先生的解说,不取《序卦传》的明者受伤之义,也非如《彖传》取为了避难而自晦其明之义。船山先生完全是发挥《彖传》的莅众用晦而明之义,要旨是说为政者应善于用明,有时需要晦中藏明,尤其在具体对待人的问题上,不必斤斤明察,可有意含糊宽缓些。具体说,处理政务,制定法规政策,要尽量发挥聪明才智,搞得清楚明白,对待下民小人则尽可能不用锋芒外露的方式达到目的。对下民及小人何以要如此呢?船山先生说“道盛而民可由,德至而民不可知”,这是说下民愚昧,很难说清所以然,对此要有所涵容,不必件件事都较真,故要用晦,不要苛求苛察,下民能大体按统治者的意思办就可以了,凡事非要跟百姓弄个明白,效果反倒不好。古语说“水至清则无鱼,人至察则无徒”,船山先生说的主要可能是这个意思。这种观点,有古代传统的愚民政治思想,这是不合理的;也包含一定的政治经验,在一定条件下,这种方式对于达到积极的目的也是有意义的。小人可能会利用君子的不够明察去实现他们个人的私利,但小人的这种做法多数情况下是很快就被识破的,不会得逞,无伤大局。“不能遁照于诘旦”,是说不能逃过明天早上就会败露。诘旦,古书上一般说成“诘朝”,“明早”的意思。对小人的小毛病,船山先生说的这种做法在有些情况下是可取的,但如涉及重大问题,君子去故作糊涂地用晦,那恐怕不行,那就应旗帜鲜明地斗争。即便是小毛病,也不能在任何时候都完全任其自生自灭,条件成熟时还是要明辨是非的,完全靠佯做不知来缓解矛盾,这不是万能的办法。当然,船山先生说的这种经验也不能无视,一点涵容都没有,尽去纠缠小事,把小事扩大成大事,自找



麻烦,看上去精明,实际是愚蠢,该有所用晦时还是要用晦的。总之,不可教条主义。



## 家人 ䷤ 离下 巽上

风自火出,家人。君子以言有物而行有恒。

风自火出,和煦而无盛烈之致者也。言不薪古今之变,但适事物之宜,行不薪备经纬之能,但保初终之素,无速于致远之心而守约者,其施尽博,此君子所取法于家人者也。

### 【译文】

风从火出,家人卦之象。君子效法此象,说话有事实根据而行为能长期坚持一定的道德原则。

风从火出,和煦而不是热得特别厉害。君子立论不一定追求达到能概括古今历史发展变化规律的高度,只求符合事物的客观实际要求,君子所为不追求有经天纬地的特殊才能,只求能保持初衷与晚节的纯洁,不急于实现远大的理想而能坚持操守的人,他对别人的奉献将是广博的,这些就是君子所取法于家人卦的。

### 【解说】

家人卦于《周易》六十四卦中列于明夷卦之后。《序卦传》说:“夷者,伤也。伤于外者,必反于家,故受之以家人。”家是人安身立命最基本的场所,所以在外受了伤之后就回到家中,故明夷之后,继以家人。家人是以家中之人的关系为象立义。《彖传》亦曰:“家人,女正位乎内,男正位乎外。男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇,而家道正。正家而天下定矣。”这是以夫妇之道为人伦之始、以齐家为治国之先的儒家思想。《象传》的立义与《序卦》、《彖传》有所不同,







但仍有联系。《象传》之义谓君子观家人风自火出之象，知风化之本自家出，家之本自身出。修身又表现在两个方面：言必有物，行必有恒，即不说空话假话，做事要遵循一定的规矩，有始有终。

船山先生的解说大体是发挥《象传》之义。主张君子立言不必务求高深，但以恰当、符合事实为本，君子做事不一定非得求做大事，但无论做什么事都应善始善终完成自己的夙愿。并认为不急功近利而能信守一定原则的人，实际上可能会对他人有较多的奉献。

### 睽䷥ 兑下离上

上火下泽，睽。君子以同而异。

火上炎泽下流，情亦睽矣，而各成其用，固不相害。唯不相害也，故可以睽。君子之用睽，用之于所同者，以各成其用也。同而异，则为和。同而同，则为党，异而异，则为争，各成其用，无所争矣。

#### 【译文】

上火为火，下为泽，这是睽卦之象，君子效法此象要同中求异。

火性上燃而泽势下流，实际情形亦属睽离。但又能各成其功用，本不相害，所以可以说明睽卦之道。君子用睽道，用之于己之所同的人，以此各成其用。能同中求异，则为团结和谐；若为了求同而同，则是结党营私了；为了不同而不同，则是相互争斗了。若能有同有异，使之各成其用，那就不会因有所不同而争斗了。

#### 【解说】

睽卦是专门讲人们之间的矛盾关系的。《序卦传》说：“家道穷必乖，故受之以睽，睽，乖也。”这是以家庭关系为说，一个家不





能总是团结兴旺，肯定要遇到困难，到难以维持的时候，家里人也就会起矛盾闹分裂，离心离德，故家人卦之后继之以睽卦。睽，为乖违矛盾、离散不合之义。从卦象上看，睽卦兑下离上，兑为泽而离为火，火性炎上。水性下润，上下两卦的属性不同，要去的方向相反，故有睽离不同之义。又据《说卦传》，离为中女，兑为少女，这是二女同居之象，但他们同处而不同心，各自有自己想要嫁的人，故有违离之象。总之，无论怎么看，这一卦说讲人们之间有了矛盾，或者说不能一心。

《象传》讲的也是如何处理人们之间的异与同之关系的，但《象传》说的睽是有所不同，还不是乖违离散之义。《象传》既然要人们效法睽道，可见其所谓睽不是指坏事说的。《象传》说的睽道，用今天的话来说就是能求大同而存小异，或者说能于同的前提下求有所不同，即同中求异。为什么要同中求异？用船山先生的话说是为了“各成其用”。各成其用，就是说君子处于世上既要讲究与他人的团结和谐，共同坚持正道，也要保持自己的个性和特色，发挥不同的作用。如此他们虽各有不同，但又各不相碍，反能从不同层面和意义上有益于道，有益于人群。这是睽道的意义。就人与人之关系说，能有所睽而又不至于乖违离散，关键是有同的前提，是“以同而异”的异。在同的前提之下又必须有所异，不然则为了同而同，同而又同，那就不正常了。有同有异是人与人之间正常的情况，求同存异是处理人与人正常关系的原则，只同而不异，为同而同，那恐怕是要结党营私了。不能存异，不能容忍异的同，不合人道人性的实际，故这种不正常的同维持不久，必走向反面，陷入失去同的睽。没有同为前提的异，就是“异而异”，这种异亦与人道相背。社会人群存在并正常运行的前提是人的同一性，是人们能做到基本的同。为了不同而不同，异而又异，扩大矛盾，制造分歧，不能寻找和维护人们关系和谐稳定的连接点，必陷于无休止的斗争、争夺。总之，唯有求同存异，同中而能有所异，才能各成其用，如此，方可消除无原则的同和无积极意义的异造成的祸害。





## 蹇䷦ 艮下坎上

山上有水，蹇。君子以反身修德。

夫欲反身修德者，其若蹇乎？事不求成，功不求立，名不求达，实不求遂，其言讷，其行朴，约如不敢，迟如不欲。故山上之水幽咽静流于坎坷，乃以不竭；蹇蹇者之行趑趄迟步于道左，乃以不颠；君子之自修，从容抑畏而无驰驱之心、乃以不疾。

### 【译文】

山上有水，这是蹇卦之象。君子效法此象应当反省自身修养道德。

那些想要反省自身修养道德的人，恐怕就需要像蹇卦之道那样去做了吧？不求一定做成什么事，不求一定建立什么功绩，不求一定名声显达，不求一定富有，说话口拙，行为质朴，言行拘谨像有所恐惧似的，迟缓得像不想说不想做似的。山上的水因平缓静流才能历经坎坷而不枯竭；瘸腿跛行人走路时在路边一瘸一拐地慢慢走才不会跌倒；君子自修配行时能言行舒缓、控制私欲、有所戒惧而没有放纵之心才不致出问题。

### 【解说】

蹇卦次于睽卦之后。《序卦传》说：“睽者，乖也。乖必有难；故受之以蹇。蹇者，难也。”是蹇卦以险阻、险难为义，即认为蹇卦之所以次睽卦之后，是因为人们之间睽离乖违，就必然遇到麻烦，难顺利前进。从卦象上看，蹇卦艮下坎上，艮止而坎险，坎为水而艮为山，是前有险陷，后有峻阻，前险而后阻，遇险而止，不能前进之象。





《象传》说：“山上有水，蹇。君子以反身修德。”对此人们的理解不同。有人说，君子观蹇卦之象，受到启发，乃反身修德。人在外界受到艰难险阻，一时不易克济，最好的办法是反求诸己而加强自我修养，寻找并克服自身存在的问题。自身没有问题就加勉加励以待时。孟子说的“行有不得者，皆反求诸己”，义与此同。据此，则《象传》义为观蹇卦险阻之象君子当自警自省自励以待时。就船山先生的解说来看，他是认为有处蹇之道寓于蹇卦象中。山上之水能经历坎坷而不枯竭，是因其能平静迟缓，涓涓细流，这就是处蹇之道。对人来说就是要充分估计客观的困难和自身的弱点，不去追求难以实现的目标，谨言慎行，常怀戒惧之心，如此则虽遇险阻而无害。进一步说，船山先生认为这种处蹇之道对于修德者是有普遍意，不独用于处蹇：“夫欲反身修德者，其若蹇乎。”也就是说，君子要提高自身的道德修养，即亦如处蹇之时以处蹇之道时刻自警、自省、自励，不可焦急烦躁，不可放纵逞意。

人为了提高修养，克服焦躁或过强的自我显扬意识，对自己的言行乃至思想意识经常有适当的控制，从而形成好的习惯，这确是必要的，放纵任性是影响人修养之大害，这是没有问题的。对船山先生所言我们主要应做这样的积极理解。当然，也不必如船山先生说的那样，话也不敢大胆讲，做事显得发呆。时代不同了，人们对人的道德文化修养的内涵和表现的理解也有了发展，一个现代人如像船由先生说的那样，可能正是修养低没文化的表现。一个人不追求建功立业，不追求名利，在一定意义上说是一种修养；反之，不畏艰险，站在潮头，建功立业，创造财富，立言传世，声名显扬，在一定意义上也是一种修养。总的说应据具体情况而论，标准应该是实现自身价值和有益于同类的统一，应承认在相同或不同的复杂条件下，实现人自身的价值和有益于同类都有各种不同的形式。





## 解䷧ 坎下震上

雷雨作，解。君子以赦过宥罪。

雷出雨降，其作甚疾，散郁舒忧，其用甚快。君子于民不能过徇，以遂其忻惊，唯时一用之于散宥。盖非常之恩，如盛夏之雷雨，偶一作耳。

### 【译文】

雷雨交作，此解卦之象。君子效法此卦象当赦免有过失的人，宽宥有罪恶的人。

雷出现而雨降临，其发生都很快，可以舒散郁结和忧愁，其作用特别畅快。作为统治者的君子，对于老百姓不能过分迁就曲从，以他们的欣喜或不安为转移，迁就曲从只能偶尔用于对有过失和罪恶之人的赦免与宽宥。这是因为超出正常的特殊恩赐，就像盛夏的雷阵雨一样，只是出现短暂的一时罢了。

### 【解说】

解卦继蹇卦之后。《序卦传》说：“蹇者，难也。物不可以终难，故受之以解。”是以解为险难消释之义。解读音为“谢”，是松弛、消散的意思。解卦之所以列于蹇卦之后，是因为事情不可能总是处于险难的状态，必有险难过去的时候。从卦象上看，解卦坎下震上，震动而坎险，震动在外卦，表示坎险已经过去，不是动在坎险之中。又震有雷象，坎有雨象，雷雨既已形成，表明阴阳已和，问题已经解决。总之，解卦所表示的是患难过去的松弛的时候。《象传》的解说取雷雨交作之象。从“君以赦过宥罪”的说法来看，船山先生的解说可能是合于《象传》本义的，即《象传》以雷雨交作为



象是取雷雨能舒发万物之特点为解之义。船山先生认为，雷雨有振作舒发生气的作用，可使万物畅然。君子明白这个道理，在统治百姓时就要有意给他们这样一种机会，但这并不是经常的，只能偶一为之，起到一定的积极的调解作用。在一般多数情况下统治者还是要坚持原则，以维护正常的社会秩序和正常的法制观念。赦过宥罪搞多了，正常的社会制序和法制观念就会受到冲击，会助长不良行为的发生。反之，在必要恰当的时候搞赦免宽大，也会对舒展民气，或者说对调解社会情绪起到积极的作用。

## 损䷨ 兑下艮上

山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。

刚过则忿，柔过则欲。兑下二阳之狠，以六三之柔，悦以释之，惩忿之象也，艮下二阴之溺，以上九之刚，静以止之，窒欲之象也，皆损情之有余而使之平也。夫损者，损情而已矣，若道则不可得而损也。乐而不以为淫，怒而不以为戾，和平欣畅之心，大勇浩然之气，非欲非忿而欲损之，释氏所为戕性残形以趋涅槃，老氏所为致柔守淳以保婴儿，皆不知损而戕道以戕性矣。

### 【译文】

山下有泽，这是损卦之象。君子效法此象应当制止愤恨窒塞贪欲。

刚强过分就会产生愤恨，柔弱过分就会多欲。损卦下面二阳爻的刚暴靠六三的柔顺来使之愉悦地化解，这是惩忿之象，艮卦下面二阴爻的贪利由上九爻的刚健使之安静地停止下来，这是窒塞贪欲之象，这都是减损性情的过分部分而使之协调平和。所谓损，只是损人的情欲而已，若是合道的就不应该再损了。欢乐但却不



因此而造成淫逸，愤怒但却不因此而造成凶暴，调和平静欣然畅快的心情，非凡勇敢的浩然正气，并非忿戾和贪欲而要减损它，佛教所提倡的损毁人的本性 with 形体以达到涅槃，道家老子所鼓吹的固守柔弱和淳朴以达到保持婴儿般纯真无知的境界，这些都是不懂得所谓损的正确道理而去害道和害性了。

### 【解说】

《序卦传》说：“解者，缓也。缓必有所失，故受之以损。”《杂卦传》也说：“解，缓也；蹇，难也。”解是消释、松缓之义。继蹇难之后进入松弛宽缓的时期，松弛宽缓可能导致有所损失。以损继解之后，卦义上联系不一定很紧密，《序卦传》的作者往往据相反相成之理加以解说，也有不少牵强附会之处。总之，损卦是以减损为义。《彖传》说：“损，损下益上，其道上行。”人们解说损之为损。即据此损下益上说，即此卦之所以名损，主要是因为它是损下益上。损与益是反对卦象，把损卦整个倒过来便是益卦之象。损是损下益上，益是损上益下。损上损下都是损阳刚之有余，补阴柔之不足，为何损下益上曰损而损上益下曰益？因为下面是根基，下益而上亦受益，反之损下益上，上虽有所益，但其根基受损，还是损。从政治意义上说，人们多籍损益二卦发挥民为邦本的思想。

船山先生的解说，阐发《象传》之义，主题讲的是人的修养方法之原则问题。船山先生认为，损在人的修养上的意义就是减损人之情欲的“有余”即过盛部分，以柔弱克制过刚引起的暴躁，以刚强控制过柔造成的贪欲，从而使人的情欲适度心境平和。并认为，对人情欲的减损控制必须适当，合理的适度的喜怒、平和的心境、正直的勇气，这些既非刚暴也非淫欲，根本就没必要去损，像佛老两家那样的过分主张，都是违背规律的，也是对人性的摧残。



## 益䷩ 震下巽上



354

清人易学二种：惠棟《易汉学》 王夫之《周易大象解》评解

风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。

损以治情，益以进道，知所损益，可与入德矣。用损者，静以止，悦以安，其事不迫，迫则灭情，且以灭性矣。用益者，如风之烈，如雷之迅，其事不疑，疑则废事，即以废道矣。此圣学异端之大致，不可不辨也。损自泰来，益自否变，情泰则损，所以保泰，道否则益，所以倾否，阴不上交，阳来初以绥之，以弭其过，阳不下交，阴往四以顺之，以就于善。终日孳孳，无怀安之情，君子求益之功欤！

### 【译文】

风与雷，这是益卦之象。君子效法此象，看见他人的善行就跟人家学着做，自己有了过错就改正。

损卦之道是用来调治个人情欲的，益卦之道是用来使人对道的认识和践履得到提高和前进的，懂得了损益之道，就可以进入有德的境界了。用损的方法，是用静来制止欲望，用悦顺来使刚躁安静下来，涉及用损道的事不能急迫，急迫了就会损毁情欲，同时也会因而损毁人性。用益的方法，是像风那样的疾烈，像雷那样迅猛，该益的事不可犹豫疑虑。犹豫疑虑就会败坏事情，也会因而败坏道的实行。这些是圣人之学与异端之学的根本性不同，是不可不细加察辨的。损卦自泰卦变来，益卦由否卦变来，人情安泰就用损道，以此来保住安泰，道不能通就用益道，以此来结束道塞不通的情况。下卦阴爻不上行与阳相交，上卦之阳爻来至下卦初爻之位以安之，以此弥补其过，上卦阳不下与阴相交，下卦之阴爻前往四的位置以顺之，以此随从于善。如此终日夜孜不倦的努力，这就是君子寻求进步的功夫吧！







## 【解说】

《序卦传》说：“损而不已必益，故受之以益。”这是说据物极则反的规律，损发展到一定限度必转变为益。益与损相对，为增益之义。《彖传》说：“益，损上益下，民说无疆。”是据统治阶级与民的关系而言，说的也是民为邦本的思想。

船山先生的解说是承《象传》之义，仍讲君子的修养问题。船山先生认为损与益是人道德修养所需要的两个方面，损是对个人私欲的削弱控制，益是迁善改过的实践，能正确把握和实践这两方面，道德修养就算步入正途了。人能迁善改过，其德必日有所进，故为增益，就卦象来说，这是借风雷相须相助之义。迁善和改过也是一致的，改过即迁于善，迁于善则离于过。船山先生认为，对损与益的运用，也要讲求中道，用今日的话说就是要讲辩证法。对人的情欲的控制要适度，不可过急过激，否则即是对人性的摧残。对人欲不控制，使之放纵横流，就谈不到道德的修养提高了，但控制过头了就是禁欲，禁欲也就是灭人之性了。至于改过迁善，那就没什么可犹豫的了，正确的不去坚决实行，当然会害事，也是背离正道。佛老之学，与儒家孔子之学不同，老子也讲少私寡欲，但以损之以至于无为至境，而佛家竟至有自残毁以求善果的主张。这些异端之学似亦教人为善，然而以其灭性背道，终不可取。“损自泰来”以下讲损益两卦之变化由来，涉及卦变说，实际借这种卦变之关系说明以损削维持盈泰，以益进战胜否塞的道理，这也是合于辩证法的。以下亦借益之卦爻来劝勉人努力于德业修进。



## 夬䷪ 乾下兑上

泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

泽必下者而上于天，无留处之势，必决之道也。流必下，不俟崇朝。君子颁禄，无疑无吝，唯用此道乃尽天下之才。顾其施也，以禄受天民，非己德也，若居以为德，而欲市不测之恩，则以赏行意，上骄士而士亦骄上。故无心则决于杀而天下服，有心则决于施而天下叛。

### 【译文】

泽水升于天上，这是夬卦之象。君子效法此象而将禄泽施于其下民，若将这种向下民施禄泽视为自己对人的恩德则是犯禁忌的。

泽水是必然向低下处流的却升到天上，这是没有在上天停住的可能的，是必然要决散流淌的，决散流淌必然向下流淌，这是很快的事，君子颁施俸禄，不要犹豫不要吝啬，只要用这种水从天而下的方式，才能充分无余地发挥天下所有人才的作用。不过，统治者的这种施禄实际只是将天之禄施予天之民，并非统治者个人对下民的恩泽，如果将此视为自己对下民的恩泽，想要以此换来人们极大的感恩戴德，那就会以其个人恩赐的意识来按个人意愿实行。如此，在上位的统治者不尊重士而士也会不尊重统治者。所以，统治者如无以权力为私有之心而刑赏为公，那即便选择的是必要的杀，天下人仍会服从；统治者如有以权力为私有之心而刑赏由己意，那即便选择的是赏，天下人也会叛离。

### 【解说】

《序卦传》说：“益而不已，必决，故受之以夬。夬者决也。”夬读音“拐”，决之义。决，冲决去掉障碍。《序卦传》的意思是说，事物像水一样，如果不停地增益，达到一定限度之后，就会像水冲开限制而溃散一样，所以夬卦继益卦之后。

《象传》说“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌”，这是





取泽上于天必然成雨落下以滋润万物之义。从船山先生的解说明看,亦是说水之必下而快。此与《序卦传》的冲决义不同。船山先生的解说重在阐发“居德则忌”。开头至“不俟崇朝”,是解说卦象,是说泽水上于天必不能久留,会很快落下。“君子颁禄,无疑无吝,唯用此道乃尽天下之才”,是说统治取法夬象应如雨水滋润天下那样,不吝俸禄尽天下人才之用。“顾其施也”以下是说统治者不可将施禄及下视为自己对别人的赏赐,不能以此要求人民的感戴,因为这只是在履行你自己应有的职责。如果不能这样认识问题和处理问题,就不能出于公心而是由个人意志来行事,其结果会导致失去有才能的人的支持,甚至失去天下人的拥护。

船山先生说:“顾其施也,以天禄受天民,非己德也,若居以为德,而欲市不测之恩,则以赏行意,上骄士而士亦骄上。故无心则决于杀而天下服,有心则决于施而天下叛。”其中包含了传统思想中“天下为公”的宝贵民主思想。“天禄”、“天民”,不是在突出上天的权力和意志,说的是民之得到施是理所当然的,突出的是民的权力。统治者的施禄,只是履行社会分工的职责,不能以权力换取人们的感恩,如果不这样认识问题而以赏赐者的姿态出现,不能使有识之士受到应有的尊重,反过来也必会遭到有识之士的蔑视。所有刑赏问题的处理关键是能出于公心,出于公心就不能将权力视为自己的,而应视为尽天职。刑与赏能出于公心而不是滥用权力的以逞己意,刑与赏皆能取得好的效果,反之,若滥用权力以逞己意,即便是颁禄施恩,也不会得到大多数人的拥护。

### 姤䷫ 巽下乾上

天下有风,姤。后以施命诰四方。

天下之风,行之远矣。承天施命,和巽不迫,乃尽天下以信从。





盖言语感人，其感已浅，苟非大顺其情，未可倾动。君子议道，自己有不能遍喻之愚贱者，必畅达而广谕，则用姤。故典谟简而诰誓详，各有攸当也。

### 【译文】

天下有风，这是姤卦之象。君王效法此象发布命令诰谕四方所有人知晓。

天下之风，可以吹到极远的地方。统治者顺承上天而发布命令，应如风之和顺而不急迫，才可使全天下的人都信从。言语可以感动人，但这种对人的感动作用也是有限的，若非很合于人情，是不能使人受到大的感动的。君子研究讨论道，他们无法亲自一个个地向愚浅之人说明问题，必须使自己的想法能畅通传达而广泛向人说明，这就要用姤卦象义的道理。典、谟的文字简要，而诰、誓的文字详明，这是各有各的用途。

### 【解说】

《序卦传》说：“夬，决也。决必有遇，故受之以姤。”决是断开，分开了，不在一起才谈得上遇合，所以，姤次于夬之后。分与合是相对的，分与合都不能永远不变的，分之后必然会合。姤卦的卦辞说：“姤，女壮，勿用取女。”《彖传》说：“姤，遇也，柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。”这些都是取阴与阳、刚与柔、男与女相遇之义。从卦象上看，姤是五阳一阴，一阴在下。这个阴不是原来就有的，因为夬卦是五阳决一阴，一阴被决除之后就是纯阳之卦乾了，但实际上阴不会被消尽，还是在无形中孕育生长，到了姤卦之时一阴出现了，有了阴，就有了阴与阳的关系，阴阳要交感遇合这是必然的，表现于人的关系上，有男有女，就有男女关系，就有男女娶嫁之事，这也是一种遇合。

《象传》说“天下有风，姤。后以施命诰四方”，这个姤也是一





种遇,风行天下遍触万物,与万物相遇。统治者效法此象,如风遇万物那样,通过施命诰谕把自己的要求和意图传达到四方,使天下所有人都知道,这也是一种遇,使统治者的想法与人民接触上。船山先生的解说有两个要点:一是说施命诰四方,这种用语言传达统治者意图的形式,要想到有效的作用,就需要其内容很合顺民情;一是说“施命诰四方”这种形式之所以必要,是因为统治者无法亲自一个个地理喻下民,因为诰这种传达统治者意图的形式是间接的,要传达到远方,所以要尽量明白些,诰文的内容应详尽。

## 萃䷬坤下兑上

泽上于地,萃。君子以除戎器,戒不虞。

地之载泽也,纡以为污,潜以为渊,畜之不溢,洩之不竭,有积聚之象焉。不豫者,不足以备,无备者,不足以待变。治之无形,不待事至而后图,如泽气之蒸云雨,无形无象。治戎器于偃武之日,以积聚为道者也。夫君子有国,财散无所事萃,其萃聚者,唯戎器,则上非货殖而国无弱道,斯可耳,既不可驰武备而不修,抑不可散民间以启乱,无事则藏,有事则给,所谓规文匿武,建威销萌,皆此道也。

### 【译文】

泽水居于地上,这是萃卦之象。君子效法此象修治军械,以戒备意外之患。

大地载负泽水,曲折的水形成川渠,积水形成渊潭,畜积水而不使之溢散,流泄水而不使之枯竭,这些都有积聚之象。不做事先筹划,不足以有所准备,没有准备,就不足以承受突然的事变。治理政事应治于事情尚无明显迹象之时。修治兵器军械于平时时





期,这是以积聚为方式的做法。君子已据有国家,应分散财富于民而没有积聚财物的必要,若说有需要积聚的,那恐怕就是军械,积聚兵器军械,对统治者来说不算是为了获利而对国家来说则无削弱之道,这就可以了。既不可使武备废弛不修,又不可使兵器流散于民间以为反叛动乱提供条件,没有事时将兵器收藏起来,有事需要时能供给使用,所说的文治要明显可见,武备要暗中进行,建立威信与消除隐患,都是采用这种方法。

### 【解说】

《序卦传》说:“姤者,遇也。物相遇而后聚,故受之以萃。萃者,聚也。”意思是说,萃卦之所以列于姤卦之后,是因为“萃”是“姤”的发展,姤是遇合,萃是汇聚,不是单指一两个人的遇合,是人群的聚合。萃卦坤下兑上,坤为地,兑为泽,是泽上于地或者说水蓄聚于地上之象。泽水是汇聚而成的,故有聚合之义。《象传》的取义,亦取积蓄聚合之义,并借以发挥为统治者应于平时注意修整武备积蓄兵器军械,以备不虞之用。船山先生的解说即阐发《象传》此义。在战争和政治动乱可能发生的历史时期内,要常备不懈地做好军备工作,这是一条基本的政治经验。

### 升䷭巽下坤上

地中木生,升。君子以顺德,积小以高大(王夫之自注:《本义》依王肃本,谓顺当作慎。按,积小以高大,木生于地,皆顺象也,坤、巽皆顺义也,自当依郑如字)。

木之生也,苞萑柔弱,拔擢而上,破地之坚,句萌之微,可致乔茂,唯其顺而已矣。君子之升,所为异于进锐退速,贪大而忽小者也。小德之积,以善养心,德既在我,义类必驯至,其积下学而上



达，盖因心理渐开之自然也。若老氏以至柔驰骋天下之至刚，是谓逆理。

### 【译文】

地中生树木，这是升卦之象。君子效法此象当使自己具备顺理而行的素质，使自己的德业进步像树木生长一样积小而渐成高大（王夫之自注：朱熹《周易本义》依据王肃本，认为顺字当作慎字。按，积小以高大，木生于地，都是依序渐进的顺象，坤与巽上下两卦也都是顺为义，自然应依郑玄注取传文原字）。

树木初生之时，嫩芽柔弱，向上生长，顶开坚硬的土地，其芽苗微弱，然可长成高大茂盛的树木，只是因为它能顺势渐渐长进而已。君子的进步，其做法与那种进得快退得也快、好大喜功而忽略小节的情况不同。小德的积累，可以用善来培养人的思想，人自身有了道德修养，正确的东西就一定会自然聚集到身上。积累学习的具体知识从而升华到认识高深的真理的境界，就是遵循思想认识逐渐开悟的自然过程。若果像老子所主张的那样，用至柔直接去驰骋至刚，那就叫做逆理。

### 【解说】

《序卦传》说：“萃者，聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。”《序卦传》以积聚为萃之义，以由积聚而增高为升之义。这与《象传》的说法本质是相通的。升卦巽下坤上，巽为木，坤为地，是木生于地中之象。木生地中，正是一个由矮小到高大的过程，是一个逐渐吸收养料以充实自己的过程。《象传》的意思也就是指示君子观升卦之象，应该懂得人的德业修养之提高，应如木之生长，是一个遵循自然发展的过程，不应急躁冒进，应顺时顺理而动，要通过顺势成长的积渐过程达到使自己成长高大的目的。船山先生的解说，强调的也是“顺”，所谓顺，即顺理顺势。顺理顺势，也就是





遵循客观规律，遵循客观规律，就是要由积小而渐至高大。贪功冒进，不能顺其自然，以己意而强为之，结果将是进锐退速，欲速不达。不贪大忽小，能积小德以养心志，可使德在我而义类顺至，如此积小而至大，就会发生修养上的飞跃，这就是“积下学而上达，盖因心理渐开之自然也”。由小到大，由弱而强，这是事物的成长规律，或者说是升道。老子只承认弱小而不强调弱小的成长，弱小成长为强大，有了这个过程的转化，才谈得到柔弱克刚强，老子不讲顺势发展的过程和意义，只是简单地讲弱小胜刚强，这是违背客观规律的。这与《易传》的思想或者说与船山先生所阐发弘扬的儒家圣人之学是有根本差别的。

## 困 ䷮ 坎下兑上

泽无水，困。君子以致命遂志。

泽非不可有水也。泽居上而不受水，乃自困也。君子之于危乱，非无君可事，无民可使。躯必不可保，妻子必不可全也，不受福泽，自致于困也。困其身而后身不辱，困其心而后志不降。匪石之坚，不求转也。无道之愚，以弃智也，非困则志不可得而遂矣。岂与句曲、弘景、豹林、种放同其康豫乎？憔悴枯槁，以行乎忧患而保其忠厚，知困而已，岂知亨哉！

### 【译文】

泽中无水，这是困卦之象。君子效法此象，当正视命运而实现自己的夙志。

泽本不是不可有水，从卦象上看泽居于水之上，这是不受水而自寻困境之象。君子在面临危乱之时，不是无君可事奉，不是没有民可驱使，不是身躯一定保不住，也不是妻与子一定保全不了，只





是不愿受福泽，自己把自己摆到受困的境地中，因为使自身遭受困厄之后才能使自己不受辱，使自己心境遭到困苦之后才能使自己的崇高志向不屈降。君子处于困之时，不是像盘石那样坚固不可转，而是自觉地不求转，是因为天下无道而故意表现得愚木，不去运用智慧苟且求荣，不受困，君子的夙志就无法实现了啊！难道真正有修养的君子能去追求像句曲、弘景、豹林、种放那样的安乐吗？使自己受憔悴枯槁之苦，通过在忧患之中生活来保持自己的忠厚，为此君子只能去选择困境，哪里敢想通达显赫呢？

### 【解说】

《序卦传》说：“升而不已必困，故受之以困。”这是说不停地上进必疲惫困乏，故以困卦次于升卦之后。《象传》说“泽无水，困”，取泽中无水之困乏义。两者之困义不尽同，但都是一种有困难或困乏之义，这还是一致的。

《象传》只说泽无水，没说泽中为何无水，船山先生则发挥为“泽非不可有水。泽居上而不受水，乃自困也”，为了突出“君子以致命遂志”之义，把泽人格化了。这虽未必合于《象传》此句本义，但强调君子于困厄之时为保持自己的人格节操、实现自己的所学所愿而宁愿自己受困，则是最得《象传》精义的。

“致命遂志”，多数学者都解释为“舍弃生命”或“豁出性命”，这是不准确的。据我的理解，这个命是指命运，或者难以挽回的客观实际给人带来的影响。致命，就是正视这种现实，承认这种现实，并自觉地去主动迎接和承受这种现实。致命遂志，就是君子在面临难以改变的不利环境时，不可为了变不利为有利就改变自己的崇高理想与夙愿，放弃自己做人的原则与操守，随附邪恶，同流合污，而应践履所学与所愿，保持自身的纯洁，坚持自己的信仰。这种思想是儒家的一贯思想。孔子讲：君子无求生以害仁，有杀身以成仁；孟子讲：舍生取义。应该说这是儒家人格思想中至今闪光





的东西。人都向往幸福,追求显达,但人类社会生活又不能不区分善恶是非。作为健全的人,应该有维护人类社会生活正常原则的责任意识,应该有为了坚持正义和真理而做出牺牲的精神,不然社会将会是一片黑暗。

## 井 ䷯ 巽下坎上

木上有水,井。君子以劳民劝相。

坎劳卦也,巽为施命劝相之事。劝相之以安于劳,斯以井养而不穷。放牧养之勤,不如田渔之逸,耕耨之获,不如采获之捷,唯告以人之在勤而鼓舞之以尽利,则天下皆可养之士,无不养之人,犹之不恃溪流之可抱瓮而恃井之上以水也,知逸获之利不可终日而民自足以厚生。斯道也,抑唯用之民耳。草草然计木上之且可有水,从无生有,规利以自劳,则小人而已矣。故禹稷勤民之畎浍,而孔子曰“吾不如老农”、“耕也,馁在其中”,养民则劳,自养则否,易地皆然,孔、禹之所以圣也。

### 【译文】

木上有水,这是井卦之象。君子效法此象当使民劳作而又劝勉辅助他们。

坎是劳卦,巽为发布政命鼓励与辅助之事。对百姓加以劝勉和辅助以使之安于劳作,这犹如以井养之而不使匮乏之道。从事牧业养殖的辛勤,不如从事田猎捕鱼的安逸,从事耕种的收获,不如采集野菜来得快,只有将人生在于勤劳的道理告诉百姓并鼓舞他们通过劳动得到更大的利益,那样天下人才可能都成为有生活供养之士而没有得不到生活保障的人了,这就像不依赖溪水可以直接抱瓮汲水而凭借人们自己打出来的井吃水一样,使他们懂得



靠轻易得来的利益是维持不多久的，靠人自身的努力来满足自己才能使生活丰足。这个道理，也只适用劝民勤劳以求生计。如果一味考虑井卦这种木之上尚且能有水的象理，企望从无生有，为私利而使自身劳累，那不过是小人而已。所以，禹、稷为百姓的水利事业而辛劳，可孔子又说：“我比不上老农”、“种田，是要挨饿的”。为了养民则应不辞劳苦，为了自养则不必为了过分追求利益而搞得太辛苦，孔子和禹调换一下所处的客观现实都会做法一致，能根据实际恰当决定如何做，这是孔子、禹都是圣人的原因。

### 【解说】

井卦次于困卦之后。《序卦传》说：“困乎上者，必反下，故受之以井。”这是联系由升至困而至井的过程说的，即据《序卦传》作者的理解，升到极限就不能再升了，就会遇到困境，上升的路已绝，只能下降，井是深在地面之下的，所以困卦之后是井卦。《序卦传》所讲的这种排列次序上的取义，与卦义的吉凶之理的联系不大。《象传》说“木上有水，井”，是就构成井卦之上下两经卦说的。井卦巽下坎上，坎为水，巽为木，是井之象。旧式井的井身内缘多以木累砌而成，井身在地下，水要漫过井身大部才可用，故有水在木上之象。水本在木下，木得水之滋养，经人为努力之功则形成了水在木上的井，劳动可以创造出有源源不断之水以供养人的井，统治者根据这个道理应以鼓励人民通过辛勤的创造性劳动来自养来作为施政的内容。《象传》的意思大体如此。“劳民劝相”，也有将劳解释为养民，将劝相解释为鼓励百姓之间互相帮助的。

从船山先生的解说来看，其重点在于说明仅仅靠以自然形成的生活资源为依赖的渔猎采集不是足民厚生之道，应教育人民进行利用自然、改造自然的创造性劳动，这样才可能使人民的生计问题有可靠的保证。同时，船山先生又强调了这种通过人为努力以获得利益的道理应运用于解决民众的生计问题，如为了一己之利





而辛苦劳碌钻营则不可取。为了说明这点，船山先生举了禹与稷治水和教民稼穡，而孔子对学生提出的生产劳动问题却表示反感的例子。船山先生的意思是说，问题的关键在于不要为了一己私利，禹、稷治水教民稼穡是根据当时人民生存需要出发，孔子也是根据当时社会政治混乱的实际，认为知识分子的责任不是去解决种田问题，而应该去解决社会的政教风俗问题，所以说“易地皆然”，禹、稷与孔子都能根据当时社会需要的实际来行事，都是为了社会的群体利益，所以都是伟大的人物。

## 革䷰离下兑上

泽中有火，革。君子以治历明时。

泽中之火，阴火也，晴雨之候，将革矣。革者，非常者也。三代有必因之礼。百王有不易之道，旦夕数变，非治道也，初终数改，非德行也。唯治历明时，则无常可守，非革不能，君子之慎用革而但用之于此，合天变化。因此知守一定之法以强天从己者，其于历远矣。求之安则姑安焉，更数十年而不须通变者，未之有也。善治历者俟后人，不善治历者曰：天已尽吾算测之中，守成法而不变以终古，求不诬天而乱时也，得乎？

### 【译文】

泽中有火，革卦之象。君子效法此象当修治历法以明天时。

泽中之火，是阴火，泽中有火之象表示晴雨之气候将发生变化。革道，不是经常不变的原则。三代有必须相继承的礼制，百王有不能改易的为政原则，旦夕之间政令屡变，这不是治理好国家的办法，从开始到结束，想法和做法屡改，这不是有道德修养的行为。只有修治历法以明天时，则不能坚持一种不变的成法，不改革变化



是不行的。统治者慎重运用革卦的象义并只用于改进历法，是为了与自然变化的规律相一致。据此，可以看到那种墨守一定之规强使天道变化服从自己主观认识的人，他们与治历所要求的精神相距太远了。想要历法安于现状而姑且不加改变，经历数十年而仍不必加以变通的情况是没有的。善于治历的人是希望后来人改进历法，不善于治历的人说：自然的变化已尽在我的测算之内了，可以守此成法而永不加以改变了，持这种认识的人即便想不歪曲自然规律而把四时节令搞混乱，能办得到吗？

### 【解说】

《序卦传》说：“井道不可以不革，故受之以革。”这是说，井用到了一定的时间，或者说使用久了，就必须清理、修治，不然就难以再使用了，所以在井卦之后继之以革卦。据此，革卦有清理、修治，即有所变革或除旧布新之义。革卦离下兑上，离为火，兑为泽。革卦的《彖传》说：“革，水火相息，二女同居其志不相得，曰革。”据此，革卦之上下两体，有水火之象，又有二女同居之象。火水相克之物，相克则生变，水可以熄火，火亦可息水，水可灭火，火亦可将水烧干，火灭水干，都是发生了变化，这就是革。以二女之象言之，离为中女，兑为少女，二女同居，必不能久，因为她们总是要嫁人的。她们要嫁的人不同，所以心愿不同，志向不同，共处的情况必然发生变化，这也是革。《象传》也取水火相革之义。总之，革卦所取为更新或变易之义。

船山先生的解说取泽中有火之象，认为这是气候晴雨变化之象。船山先生解说的主题是说人们对自然规律特别是其中与人们生存关系最大的四季节候之认识应不断提高，故历法必须经常改进革新，墨守旧的成法，必然不能正确认识自然变化。这是显明的辩证法思想。在政治与社会问题上，船山先生强调发展的继承性，强调政令的稳定性，强调人的行为应坚持一定的原则，这些都是正





确的，但社会政治问题同样也需要随时变革。该稳定不变时保持稳定，该变革时则亦必须变革，人要坚持做人的原则，不能朝秦暮楚，出尔反尔，但同时又应通时务，善于正确变通，与时俱进。

## 鼎 ䷱ 巽下离上

木上有火，鼎。君子以正位凝命。

大位既定，天命在躬，居上以凝，宜若无事焉，而非无事之可以胜其任也。夫风自火出，和煦内动则化止于家；火以风炎，昭明广及则化成天下。秉大明于上，施巽命于下，则虽当继绪之时，必有维新之政，以成熟万物，登之典礼，然后内不虚先王之器，上不负皇天之托。承运之后，所为异于克家之子也。不言大人者，守成之君，君子之道也。

### 【译文】

木上有火，这是鼎卦之象。统治者效法此象应当正己敬业，巩固天命授予的国家政权。

君主之位既已确定下来，君主就肩负着上天的使命，要以稳定巩固的方式来进行统治，好像无事可做似的，但实际不是无事就可以完成他的职责了。风从火出，温和而动于家内其风化作用就止于家庭之内；火借风燃烧，其光明广照就可使天下万物化育成熟。在上执政能明如日月，向下布施政命能像风一样和顺，如此虽然是继承祖业的君主，也一定会有维新改良的政治，靠这种好的政治使万物成熟丰饶，用它们进行祭祀典礼，这样就会使先王所传之礼器没有虚设，也没有辜负皇天托付的责任。作为不是改朝换代开创基业而是继承君位的统治者，与“克家”之子所做的是有所不同的。传文不说“大人”如何而称“君子”，这是因继承君位维护祖业





的君主所做的,属于君子之道。

### 【解说】

《序卦传》说:“革物者莫若鼎,故受之以鼎。”据前人解说,革是改革、变革,是变旧为新;鼎是熟煮食物的,可以将生的变成熟的,把硬的变成柔的,也有“革物”的作用。这种说法不一定很恰当。从卦象上看,鼎卦与革卦相对相反。革是除,是除旧;鼎是立,是立新。从发展过程来说,革与鼎应当是前后相联系的,但革的时代与鼎的时代是两个不同阶段,要做的事或者说面临的任務不同,因而处革之道与处鼎之道不同。革的时代主题是变,人们处革之道是把握时机推动变革,顺应变革;鼎的时代是立,处鼎之道贵安重,即贵在稳定和巩固。《象传》说“君子以正位凝命”,强调的是处于革既已过去的时代,统治者为政的基本方针就是使政权稳定巩固,就像将鼎摆正放稳一样。

船山先生的解说,从词语上看沿用了一些传统的说法,故有一定的君权神授说的色彩,但这里船山先生讲话的主题不是讨论君权来源问题,不能将此作为船山先生主张君权神授论的根据。船山先生的解说是谈如何做守成之君的问题,在强调守成之君应“正位凝命”的基本思想之同时,指出此时君主的主要工作应是教化,并亦应对政治有所改进维新,从而使国家丰泰,这才算是真正尽到了职责,守成也不能真的无所事事。

### 震䷲震下震上

洊雷,震。君子以恐惧修省。

恐惧之下,其情易恭,修省之功,缓则罔济,必如洊雷之震,兴起迫厉,乃克为功。不慑于外,不懈于中,君子之履所以主宗庙社





稷者，在此。震过于动，疑非静理，乃道不得静，勿容自逸。若矫情镇物，因循蒙安，非君子之尚久矣，特勿取乎张皇危厉以滋纷扰而已。

### 【译文】

二雷相重，这是震卦之象。君子效法此象当知惊恐畏惧，进行自我修正和反省。

人在恐惧之下，其情绪容易不振作，自我修正与反省的过程，过于缓慢则起不到应有的作用。所以修省一定要像雷相继而至那样，紧迫剧烈的兴起，才能有作用。不为外物所震慑，内心又不敢懈怠，君子的震警之所以能对宗庙社稷起到作用，正因君子能如此。震是动得过分，但这是道要求不能静而不动，不允许君子只管安逸。在需要震动之时，如果故意抑制感情而控制人的行为，因循常态苟且求安，这早已非君子所推崇的做法了，只是君子的震警不要慌张恐惧从而增加混乱而已。

### 【解说】

《序卦传》说：“主器者莫若长子，故受之以震。”器，是指鼎说的。主器，是掌管器，为器之主的意思。长子，是指经卦的震而言。据《说卦传》“乾，天也，故乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男”的说法，震有长男之象。长男就是父母相交索而生之长子。在古代宗法制度下，长子是国与家的合法继承人，故作为国家权力象征的重器传于长子，由长子主之。《序卦传》认为这是震卦之所以次于鼎卦的原因。《象传》的取义是取震为雷的说法。

船山先生的解说，是对《象传》“君子以恐惧修省”之义的阐发，主题是说君子之所以有时需要震警而迫厉兴起的道理。北宋周颐《太极图说》提出“定之以中正仁义而主静”的说法，强调“主







静”的修养功夫,以为无欲才能静,无欲而静是君子修养之道的根本法门,周氏为理学开山之祖,后宋明学者多信从其说。人震警而兴起如洊雷,似与主静之理相违,故船山先生加以解释,以为这是在一定情况下之势不得已,该警醒振作有所作为以利于国家大事之时不能警醒振作有所作为,这本身就是有违君子之道的。当然,需要激情与行动时必须要有激情与行动,但不要表现得惊惶失措,增加混乱,应内心不懈,举动合理有效。

### 艮䷳ 艮下 艮上

兼山,艮。君子以思不出其位。

兼山之艮,止之尤者也。夫人有所行而将入乎邪辟以不知返者,非大止之无以救过。然待其行而遏之,未有能止者也,即或暂止而乍伏之动,其动必惊。君子知万物之几皆原于思,物未至前,思一妄动,则邪妄之条理忽尔灿然,由是而驰惊以赴其所思,莫之能御矣。君子未行之先,亟止其思,当位求实,虚妄不作,则心静而行自有防,即有无心之过,亦不待俄顷而自息。故艮者治心之道,非治身之术也。

#### 【译文】

两山相重,艮卦之象。君子效法此象,思考问题应不出其所处的位置。

两山相重的艮,是特别有力的止。当人有所行动而将要陷入邪路而不能迷途知返时,不是强有力的止是无法补救其过错的。然而如等到人的错误行为已经实施,实际是无法止住的。即或暂时止住而稍作潜伏,其后之动的兴起必定更迅猛。君子知道人所做的一切事情发动之枢机都根源于人的思想,事情未至之前,人的



思想一有错误的念头发生，就会使人忽然觉得做错事是有道理的，由此而急忙去做所想的事，这时是没有什么阻挡得了的。君子在没行动之前，很能快止住其错误的念头，根据自己所处的位置考虑做法，虚妄的思想就不会再抬头，那样就会心境平静而行为自然有所控制，即便有些无意的过失，也会不用很久就自然止息。所以，艮卦象义讲的是控制思想的方法，不是讲简单地控制人的外在行为表现的方法。

### 【解说】

《序卦传》说：“震者，动也。物不可以终动，故受之以艮。艮者，止也。”这是说事物运动发展的规律是动静相间的，必然有相对的静止，所以动之后有静，震卦之后次以艮卦。艮卦是八纯卦之一，艮下艮上，从卦象说是兼山，从卦的性质说是兼山般的静止不动，安稳坚实。从经卦艮之构成来说，一阳在上，二阴在下。阳的本性是动，但既已动进于最上，也只能止而不动了，其下二阴本性就是静，如此三爻皆静而不动，是有艮止之义。艮止之止与畜止之止不同，畜止是靠外在的因素来止，艮止是其性自止。

可以说《象传》说的止，也是一种自我控制的止。思不出其位，是人对自身思想有意识的自觉控制。思不出其位，就是想本分或责任之内的事，不做与己之身份地位不相合的事，意在纠正过分的行为，不是补充不到位的行为，过与不及，皆非儒家提倡的中道。船山先生的阐发，专门讲的是如何遏止人误入邪途或者说制止人错误行为的止，与《象传》本义不尽相同。思出其位，过于中道，可能虽有过分或不够恰当的问题，但不一定是要做坏事。古人的观念，臣民考虑了应由君主想的问题，下级做了上级才该做的事，都属不合其位，但这就主观动机说不一定是坏的。船山先生的解说，思出其位的意思，是想了不该想的坏事，要做不该做的坏事，船山先生是从人的修养方法的意义讲艮止之义的，强调行为受思想支



配,故要治心,临事施行之前,要自觉控制错误思想观念的发生,要不动妄念,妄念一动,人的内心就可能为错误行为寻找根据和理由,故最好是根本不去想关涉邪辟之事。这种说法与宋明时心学派的“灭心中贼”及在“一念发动”之处克制功夫的思想有关。应该说,作为一种修养身心的方法,也还是有积极意义的一面。但人的思想行为是长期在实际中磨炼的结果,是非观念不是一念之间形成的,明显的善与恶的行为选择,多有深厚的思想基础,故正应该通过长期的临事深思,总结各种经验教训,从而形成坚定的正确人生观,形成强烈的是非观念,才能真正做到于一念发动之处止住邪恶念头,虚妄不作,坚决从善守善。

### 渐䷴ 艮下巽上

山上有木,渐。君子以居贤德善俗(王夫之自注:“《本义》云:贤字疑衍。”)。

艮所居也,巽所善也。居之厚而后被于民,有本之教也。风升于山则渐高,木生于上则渐盛,教先以己德则渐成。起敝俗于盭坏之余,则盭以振民,为育德之效,移风化于荡平之世,则渐以居德,为善俗之基,道各有宜而渐之入人深矣。

#### 【译文】

上山有木,这是渐卦之象。君子效法此象应积累德行,改善风俗(王夫之自注:“朱熹《周易本义》说:贤字怀疑是衍文。”)。

艮表示君子所积的德行,巽表示君子所善的风俗。君子自身积累深厚的德行修养然后广施于民,这是有根本的政教。风升到山上是积渐而高,木生于山上是积渐而盛,教化先以君子自身之德为模范是积渐而成的。在社会混乱之后改造衰败的风俗,需要以





治蛊之道来使人民振作以起到培育民德的作用，在太平之世移风易俗，就需要以统治自身积累德行来作为使风俗美好的基础，方法各有不同而以渐道治理社会风俗是更能对世道人心发生深刻影响的。

### 【解说】

《序卦传》说：“艮者，止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。”这是根据事物发展行止相继、动静相因的逻辑来解说艮与渐相继的道理，静止不能是永远的，静止一段时间之后就会动和进。渐卦之“渐”，本身没有进的意思，但它是对进的一种状态的描述，故渐在这里实际就是渐进的意思。渐卦艮下巽下，艮为山，巽为木。古人认为，木在山上，因山而高，它的高不是突然的，也是循序生长的结果。《象传》的取义讲的就是这个道理。《象传》认为统治注意积累善德从而影响民风使风俗美好起来，这是一个积渐过程。船山先生的解说讲的也是“教先以己德则渐成”的道理，同时指出乱世之后与治世移风易俗的方法不同，认为渐道之移易风俗强调统治者自身的积累德行，这是有本之教，其政治效果更深入稳定。船山先生的这些解说，是据《象传》对儒家传统的德治教化政治主张的阐发。

### 归妹䷵ 兑下震上

泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

以少女归长男，有不能偕终之嫌焉，悦而归之无疑。泽自下，雷自上，不相得而固合，可以永终矣。不能偕终者，敝也。唯知敝而必与永终，斯以为君子。知父母之疾不可起而必药必禱，知国之亡不可兴而必出必仕，以得所归为悦，以动为尽道，何贰行鲜终之



有？天下有道不与易也，道之不行已知之矣。此君子所以异于功名之士也。

### 【译文】

泽上有雷，这是归妹卦之象。君子效法此象应该永葆其终，知道不终之敝。

以年少女子去嫁给年长的男子，有两人不能白头偕老之嫌，而少女仍毫不犹豫地与之结合。泽在下，雷在上，本不能相处却坚定地结合在一起，有这种坚定的结合就可以做到永葆其终了。不能一起结束，这就是所谓敝。只有知道了这种敝而又一定努力坚持与之永终，这才可以说是君子。知道父母的病治不好但一定要求药医治，一定要为之祈祷，知道国家的败亡不可再兴但一定要出来做事做官，如此以得到应有的归宿为快乐，以所作所为尽到了人道所要求的努力，又有什么违背初衷或不能善终可言呢？孔子说过，天下如果是有道之世就用不着我们去改变它了，道难以施行起来这我也是知道的。孔子的这种说法正表明了君子与那些追求功名富贵之人的不同。

### 【解说】

《序卦传》说：“渐者，进也。进必有归，故受之以归妹。”是以归妹为归宿之义。古人的观念，女嫁为归，女嫁人是必然的归宿。《周易》中以男女婚姻为义的有四卦，即咸卦、恒卦、渐卦、归妹。此四卦中归妹最不好，卦辞明断为有凶而无利。关于归妹反映的是怎样的婚姻，前人的说法不同。归妹卦兑下震上，据《说卦传》兑有少女之象，震有长男之象，兑性悦而震性动，是少女从长男之象，有男女配合之义。有人认为，卦名为归妹，也就是一般嫁女之义，没有什么更复杂的含义，因为女在出嫁时都处少年，所以归妹是称女子出嫁之通例。也有人认为，归妹与渐卦反映的婚姻不同，





渐卦取义是遵循礼俗的步骤，很郑重地出嫁，反映的是女子嫁人做正妻的情况，而归妹的取义是嫁姪娣，古代诸侯一娶九女，嫡妻之外，妻家还要有姊妹或侄女做陪嫁的妾，归妹讲的是作为正妻的陪嫁而出嫁的女人的婚姻，这种女人的婚姻，相对于做正妻的女人当然是不好的。这些说法的共同点是都以男女婚姻为义。

船山先生的解说取少女长男感动相悦的婚姻为义。《象传》说“君子以永终知敝”，显然对象义已有发挥引申。船山先生的解说对这种“有不能偕终之嫌”的婚姻是肯定的，其肯定的理由是“悦而归之无疑”。这种肯定不是在利害之计的基础上肯定，是对人间真情和人道的肯定。船山先生举例说，子女不能因父母患了不治之症就不去为之医治，有志之士不能因为亡国之势已成就无所作为。他认为，孔子所说的“天下有道不与易也”，“道之不行已知之矣”，这种为了社会国家的知其不可而为之的精神是崇高的，这正是君子做事与那些只为了功名利禄做事之人的根本区别。《象传》说“永终知敝”，有事先对不利有所预见，先为防备，以思永其终的意思。船山先生的解说讲“唯知敝而必与之永终”，“以得所归为悦，以动为尽道，何贰得鲜终之有”，其所谓善终是指能实现人的志愿、能尽人所应尽之道义。船山先生生活于明清之际，家国沦丧，曾起义兵，试图挽狂澜于既倒，其后不仕，对祖国传统哲学进行总结，著述传世，启迪后人。先生言行一致，是伟大的哲人，更是对社会高度负责、古道热肠的知识分子，其思想人格皆可为后世之师。

### 丰䷶ 离下震上

雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

雷起而电即至，其雷必迅。明无所留，断无所待，明威烈矣。





此君子之所不敢轻用也，狱已辨，刑已审，折而致之，则以迅决为道。所以然者，淹留腴牒、蔓延证佐，则有罪者窥覬营避，而无辜之民弃本业负餬粮以待讯，君子所弗忍也。法简民安，不伤于猛，用此道为宜。

### 【译文】

雷电交加而至，这是丰卦之象。君子应效法此象判决狱讼，动用刑罚。

雷兴起而电即至，这种雷一定迅猛。闪电之光明将一切照明，惊雷的迅捷无所等待，这种明和威是很厉害的了。所以君子一般不敢轻易使用这样的明和威，案件已经清楚了，刑罚也已详明，这种情况下的判决并用刑，则以迅速果断为合正理。之所以如此，是因为如果有关案件的文书不能及时处理，佐证又节外生枝，那样有罪的人就会寻找机会钻营逃避，而那些无辜的百姓由于案件拖延不决又需要放弃自己的工作带着干粮等待传讯，这是君子所不忍心的。法律简明而百姓安宁，刑罚不失于严苛，在这种情况下使用丰卦《象传》所说的断案用刑之道为宜。

### 【解说】

《序卦传》说：“进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者，大也。”是以丰为盛大之义。丰卦《彖传》云：“丰，大也。明以动，故丰。”亦以大为丰义。《象传》未言大之义，说雷电皆至，与明和动的意思是有联系的。折狱至刑，要有明有威，审得清楚，判得迅速果决。船山先生认为，在案情和刑罚规定都明确的情况下，审判应以迅决为道。这样可以减少罪犯设法逃避惩罚的机会，可以减少、减轻与案子相关的无辜群众的负担。但强调断案量刑的迅决是有条件的，就是在法律刑罚不繁苛、社会稳定的情况下才可如此。那就是说，如果在法律刑罚繁苛、人民已





不堪其苦、社会已不稳定的情况下，要是再强调从快判决，那就会带来更多更大的问题。

噬嗑卦以雷电为象，讲照明在先，威动于后，主要讲的立法问题，故其《象传》云“明罚敕法”。丰卦以雷电为象，是雷电皆至，威明并用，主要讲的是运用法律断案的问题，故云“折狱至刑”。折狱至刑，强调的是在“狱已辨，刑已审”的情况下要判得迅决。明法敕法，强调的要明确的法律刑罚并让人们都知道。

## 旅䷷ 艮下离上

山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱。

火丽高而明，山受照而慎，既明以慎，用刑之道尽矣。片言可折，因其是非，而立威之心。火过而山自如，罚如其罪而无余怒，故杀人伤人而天下安之。

### 【译文】

山上有火，这是旅卦之象。君子效法此象当明察是非，慎重地使用刑罚，又不要滞留狱讼。

火附于高处而光明，山受到火的光照而显稳重，这种既光明又稳重之象，用刑之道就完全包括于其中了。孔子说子路听单方面的诉辞即可判案，只是说他能尊重是非的实际，而没有故意显示威严之心。火上炎离去而山仍依旧，刑罚与犯罪者的罪行相当而不因过分的怒气就加重处罚，这样虽然在实施法律刑罚时需要杀人伤人，但天下人不会因此感到不安。

### 【解说】

《序卦传》说：“丰者，大也。穷大者必失其居，故受之以旅。”





这是说旅卦之所以继丰卦之后，是因为一个人如果盛大到了极点，那就会走向反面，流离失所，无一定的依托，成为羁旅之人。旅卦艮下离上，艮为山，离为火，艮性安止，火性上炎，有离开其所止而去之象。另据《说卦传》，离性丽，旅卦离在外卦，有附丽于外之象，故有人离家在外之义。《象传》的解说，以火之明与山之稳重为义，借喻使用刑罚要明如火而稳如山，要明察是非，处理案件时要十分慎重，并且慎重而不拖延。船山先生的解说是对《象传》的阐释，主题讲的也是注意搞清实际是非，用刑要慎重而同时不可拖延不决。船山先生认为刑罚如能做到与罪行相当，这样就不会影响社会安定，即起到了它应有的正面作用。总之，尊重实际，分清是非，这是根本，《周易》有关法律刑罚诸卦多以火电为象，即取义明为用刑之本，不明之罚无论轻重皆不当。处理案件稳重审慎而又不拖延不决，这也是十分重要的方法。这些原则方法，至今仍是需要坚持的。

### 巽䷸巽下巽上

随风，巽。君子以申命行事。

命不嫌于申，行事之命也。用民力成民务，先事戒之，当事申之，先后相随无异风，终始相告无异命，命乃易从而事不废。若立法施教，则无事喋喋多言，以滋渎厌。

#### 【译文】

两风相随，巽卦之象。君子效法此象当反复申明命令以履行其事。

命令不妨反复申明，这是有具体事要做的命令。当动用民力完成与民相关的工作时，要在事前有所告诫，事情进行中有再次说





明，像风先后相随那样结束时与开始时的命令要求都一致，这样的命令百姓才容易做到，而所做的事情也不会搞糟。如果是立法施教的工作，没事喋喋不休地多讲话，就会失掉严肃性使人厌烦。

### 【解说】

《序卦传》说：“旅而无所容，故受之以巽。巽者，人也。”这是说流落漂泊的旅不能是永远的，没有固定的居处，无所容的情况会变得有所容，巽是人，人也就是进到了一定的处所之中，不再四处漂流了。《彖传》的解说除了讲爻之刚柔中正应对之外，也先提到“重巽以申命”，与《象传》相同。风是无所不至，无孔不入的，申命如风之相随，前后一致，反复而至，这样百姓才能知道统治者的具体要求，可以原原本本地按要求做事。船山先生的解说，主要讲的是这个意思。同时船山先生强调，这种反复申明命令要求的方法适合于要求百姓做具体事的时候，特别是涉及与百姓具体利益相关的事，更应将有关的事情向百姓讲清楚，但如果并不是要求具体做某事而建立法规以施行教化的问题，就不要喋喋不休地反复讲了，讲多了会日久生玩，反易引起逆反情绪。其实，立法施教也需要必要的申明，让群众了解。当然过多的讲不如严格地执行，有了法规就严格执行，这比反复宣讲效果要好。不讲，群众不知道，这当然不行，虽然讲得多，但不能严格执行，只能引起人们的反感。

## 兑䷹兑下兑上

丽泽，兑。君子以朋友讲习。

两泽并流，有相兢之势，而抑有同流之情。言迭出而不穷，道异趋而同归，朋友讲习，以此为得。若夫以分交，以情交，以事交而用此道，不失之谄，则失之渎，君子慎之。





### 【译文】

两泽相依附,这是兑卦之象。君子效法此象当朋友相聚讲习学业。

两泽之水并流,有相竞争之势,但也有合流之情。同样的话题反复讲而其义不穷,考虑问题的思路不同而归宿一致,朋友之间相聚讨论学问,以如此为正确方式。如果以名分相交、以私情相交或因有事情需要而相交而用这种方式,那不出现相谄媚的问题,也会出现相互过分随便的问题,君子对此应持慎重态度。

### 【解说】

《序卦传》说:“巽,入也。入而后悦之,故受之以说。兑者,说也。”《说文·儿部》云:“兑,说也,从儿凶声。”段玉裁注云:“说者,今之悦字”。旅卦是流离无所,巽是人而有所容,兑是悦。《序卦传》说“入而后说之”,即是说有安居之所然后才能有快乐。《大象》的解说则以二泽相附丽为义,二泽相附丽有同类相益之象,故借以说明朋友在一起讨论道理、学习知识可互相有所补益。朋友本是志同道合的人,在一些具体认识上可能有所不同,真理愈辩愈明,知识互有增长,这种讨论是有益的,是一种快乐的事情。船山先生说,如果不是志同道合的朋友,互相附丽同流,就可能不是在共同追求的正道的基础上相附顺而达成共识,那么就不是有益的快乐之事了,可能是相互故意讨好,或者取随随便便不讲原则的态度。所以,君子在与人相交的问题上持慎重态度,要注意坚持真理,坚持原则,不应随便取悦附顺他人。



### 涣䷺ 下巽上

风行水上,涣。先王以享于帝立庙。



风行水上，无所留吝，极文章之观，尽物力之美，以之享帝立庙，致孝于鬼神，不从俭矣。雷出地中，风行水上，非盛德履天位以崇德报功，未之敢用，盈不如虚，泰不如约也。宋当贫弱之季，而邪臣以丰亨豫大之说耗散天下，宜其亡已。涣与节错而道异，节者君子之常守，涣者圣人之大用，非深于易者不能择也。

### 【译文】

风行于水之上，这是涣卦之象。先王效法此象而享祭上帝，设立宗庙。

风行于水上，无所滞碍和保留，效法此象就要竭尽可观的文采与美好的东西来祭祀上帝建立宗庙，向鬼神表示孝敬之意，而不必以从俭的原则来做这些事。雷出地中的复卦之象义与风行水上的涣卦之象义，如果不是有盛德的天子向上帝和祖先展示德行和业绩，是不敢效法施用的，这是因为盈满不如谦虚，铺张不如节俭。宋朝处于国家贫弱的时候，而奸臣却用“丰亨豫大”之说为理由来消耗天下财力，所以宋的灭亡是不奇怪的。涣卦与节卦是上下两卦换位形成的卦象，而其象义的道理也不同，节卦说的道理是君子所应经常坚持的，涣卦说的道理是圣人做大事所用的，不是对易道有很深体会的人是不能对此加以区别的。

### 【解说】

《序卦传》说：“兑者，说也。说而后散之，故受之以涣。涣者，离也。”据程颐《易传》的解说，人若心情喜悦，气血就舒散，这是相对于人忧愁时气血郁结而言的。据前人解说，风行水上是涣散之象，享于帝立庙，是借祖宗上帝来收拾涣散的人心。从船山先生的解说来看，先生取涣散耗散之义。先生对涣之象义于政治上的运用做了有条件、有保留的肯定。先生认为，涣之道“极文章之观，





尽物力之美，以之享帝立庙，致孝于鬼神，不从俭矣”，如此“非盛德履天位以崇德报功，未之敢用”，是“圣者之大用”，又曰“盈不如虚，泰不如约也”。显然，先生认为统治者应以有节制、有收敛为常守之道，涣之道是圣人或者说很卓著的最高统治者才能使用的。具体滥用涣道耗散国力以致败亡的例子就是宋朝。船山先生此义亦系孔子的思想。孔子说：“礼与其奢也，宁俭。”注重礼仪的精神实质，反对铺张浪费，这是孔子儒学的优良思想传统。历史上一些统治者好大喜功，虚张声势，多不能恰当运用涣道。正因如此，船山先生对于此道不敢简单地肯定，而是一再有所提醒告诫。可以这样看，礼仪庆典，显示治功政绩的活动，必要的还是要搞的，这对于振作民气、凝聚人心还是能起到一定作用的。但政治的成功，更多的还是要依赖于谨慎实际的工作，要靠节约积蓄来培养国家的元气，离开了这种经常性的工作，一味夸功和铺张，那肯定是维持不了多久的。

## 节䷻ 兑下坎上

泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

以泽受水，其容有量，少则涸，多则溢。体斯以制度数，量入而出，称事而食，无过节也；体斯以议德行，惠而不费，泰而不骄，无过节也。以泽节水，水不穷，以法制用，用不匮，以道裁事，事不紊。节者，养有余之道也，而鄙夫以吝当之，天地悬隔。

### 【译文】

泽上有水，这是节卦这象。君子效法此象，应该制定区别人们尊卑贵贱的礼数等级，考察论定人的思想表现是否合礼适度。

用泽来承载水，泽的容水是有一定量的，水过少就会干涸，水





过多就会溢出，领会这个道理从而制定处理事情的尺度与数量的标准，根据入的量来决定出的量，权衡工作的价值来分配俸禄，这样就不会出现过分的、不合理的节制了；领会这个道理从而研究确定适度的德行准则，施惠于人又不靡费财物，从容安详又不轻慢他人，这样就不会节制得过分了。用泽来节制水，水就不会穷竭，用一定的法度来节制财用，财用就不会匮乏，用正确原则和方法来裁划决定工作，工作就不混乱。节卦之道是保持有余之道，而见识浅陋的人将吝啬当做节道，这与节道的本义相去如天地之隔。

### 【解说】

《序卦传》说：“涣者，离也。物不可以终离，故受之以节。”这是说离散的状态不能无限度地发展，不能永久地继续，有离散，就必有节制，故涣与节相继。这是以节制为义。《杂卦传》说：“节，止也。”节制是一种止，是有限度的止。不是绝对的止，即对某种事物的过分状态的控制，不过分就不必控制，控制也就是一定程度的止。艮卦之艮也是止，这种止是停止，不该动，就停下来，这是艮之止。虽然可以动，但动得过分了，要有所控制，这是节之止。

船山先生的解说，取控制和调节事情之度的节制之义，据《象传》之义，强调了有一定标准为依据的节。泽对水的节，只是用来说明问题的例子，这个例子是否很精当，并不重要，重要的是为什么要节，如何节。“以泽节水，水不穷，以法制用，用不匮，以道裁事，事不紊。节者，养有余之道也”，这些说的都是节的意义，即为何节的问题，节可以避免无度的靡费，所以说是“养有余之道”。“制度数，量入而出，称事而食”，“议德行，惠而不费，泰而不骄”，这讲的都是如何节的问题。节的本质是合理控制，避免盲目过当，所以要有“度数”，度数是量的标准和原则。这个标准和原则只是手段，适度与否，关键是符合实际，不要片面绝对，顾此失彼。也就





是说,节的目的不是“出”越少越好,“食”越少越好,而是出与人相应、食与事相当为好。节的哲学实质是中庸,是一种以中庸为方法论指导的养有余之道。“惠而不费,泰而不骄”,讲的是以中庸之道为指导的行为方式,属德行修养的范围,体现的是思想方法的修养。惠与不费有所矛盾,惠必有所施,有所施即有所费,必要的适当施与就不算费,就是不费。泰,是从容安详,不是绝对的谦恭,是人的自信和尊严的表现,或者是适当的矜持,这与骄的界限不好区别,我看关键也是要具体看泰是否必要适当,不恰当的泰,恐怕也就是骄了。所以,这种节的根本也是思想方法合于中道的问题。船山先生说:“节者,养有余之道也,而鄙夫以吝当之,天地悬隔。”鄙夫的问题就是把与客观实际相应的施出的节变成了施出愈少愈好的节,不能以中道行之。以待人之道而言,若以为无保留的施惠于人为道,则必倾其所有而不能为继,若以一味谦恭为道,则当仁不让之道必废,而且必陷于孔子说的“恭而无礼则劳”,用今天的话说,一味谦恭而不能有所泰,人就失去了自我。要之,人之为政、修身、理财、待人,都需有所节,有所节是要持中道,把握处理问题的度,但必须注意简单地以不及为节。当然,从儒家的思想倾向上看,虽然如孔子认为过和不及都不妥,但以不及强于过。孔子说“礼与其奢也,宁俭”,反映的正是这种倾向。这种认识如果不将其绝对化,在一些问题上还是可取的。

### 中孚䷼兑下巽上

泽上有风,中孚。君子以议狱缓死。

巽命以施泽于下,宽道也。君之宽,非纵有罪以虐无辜,姑缓之而更议之。兑以详说,巽以徐行,孚于徐行,孚于中而后法行焉,可生者生,不可生者亦无怨矣。唯其无纵虐之心,故既和且顺而不



伤柔弱，抑不致民于死，奚必以刚济之。

### 【译文】

水泽之上有风，这是中孚卦之象。君子效法此象应审议狱讼，延缓死刑。

以和顺的政令施惠泽于下民，这是以宽缓之道为政。君子为政的宽缓，并非放纵有罪的人而残害无辜之民，只是暂缓处罚罪人而复议其罪情。以兑道详细研究考讨，如巽道而不急于实行处罚，使人内心信服然后按法律执行，这样可以免者即免死，不可免死者也死而无怨了。只因君子这种做法没有纵任坏人害人之心，所以既温和又顺理而不会伤害弱者，也不会致无辜之民于死地，像这样又何必一定要用强硬的刚道来完成狱讼之事呢！

### 【解说】

《序卦传》说：“节而信之，故受之以中孚。”这是说，要做到节就需要有中孚，是诚信之义。泽水之上有风，怎么就有诚信之象？朱熹《周易本义》说：“风感水受，中孚之象。”程颐《易传》说：“泽上有风，感于泽中，水体虚，故风能入之，人心虑，故物能感之，风之动乎泽，犹物之感于中，故为孚之象。”这些说法实际都有些牵强附会。这也正表明象与义理之间没有必然的联系，卦象只是借以寄寓人们认识成果的序号。

君子以议狱缓死与中孚之间有什么联系？议狱缓死，是对死刑持慎重的态度，要有暂缓执行并加以复审的过程，目的是“可生者生，不可生者亦无怨”，如此则会得到人们内心对统治者的信服。刑罚草率，冤狱过多，会使统治者丧失人民的信任，这是可以肯定的。

船山先生的解说，除阐说了《象传》议狱缓死的基本含义之







外，又强调了“非纵有罪以虐无辜”、“无纵虐之心”。也就是说，议狱缓死这种宽只是为避免冤狱而不是姑息坏人纵容其为恶。另外，船山先生说“兑以详说，巽以徐行，孚于中而后法行焉，可生者生，不可生者亦无怨矣。唯其无纵虐之心，故既和且顺，而不伤柔弱，抑不致民于死，奚必以刚济之”，其中的积极含义可以理解为执法要有一定的程序，不能操之过急，不可草率强硬。船山先生这样讲可能还有针对历史上封建社会法律刑罚实施的实际情况的意思。当然，其中有些说法又很有些如孟子鼓吹仁政的那种味道，把复杂的实际问题想象得理想化了。在很多情况下，“孚于中而后法行焉”是很难做到的，既和且顺，甚至死于刑罚者亦无怨，更谈何容易。法律刑罚是刚性的，其规定不可随意改变，其实施是强制的，真的离开了强制就寸步难行，故不以刚济之只能是一种理想。

### 小过䷛ 艮下震上

山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

阳亢阴恭，阳乐阴哀，阳丰阴俭，皆德之阴者也。小过，阴过也。君子或过于小，宁出于此，无溺于怠，无靡于欲也。动有止，高山之雷不迅，虽过不忧其决矣。

#### 【译文】

山上有雷，这是小过之象。君子效法此象义，可以在举止行为上过于恭敬，居丧守孝过于悲哀，生活用度过于节俭。

以阴阳的特性而论，阳自强而阴恭顺，阳悦乐而阴哀伤，阳丰盛而阴节俭，《象传》所说的都是坤阴之德。所以，小过是阴的这种特性的过。君子在某些方面所为也可能不尽合中道而有做得过头之处，那就宁可在小过《象传》说的这些方面做得过一些，这可





以避免陷于怠慢不恭，避免被欲望制服。小过卦象虽动而有止，有高山阻止做用雷不能迅捷，这好像虽然君子所为有所过，但不会没有限度的过。

### 【解说】

《序卦传》说：“有其信者必行之，故受之以小过。”这是说中孚卦是讲信的，人有所信必然表现于行动，有行动就不能没有做得过头一些的问题，所以小过继中孚之后。据前人解说，小过是“小者过”的意思。小者过，有两层含义：一是说事情虽然做过分了，但只是小小的过分，不是太过分；一是说做过分的事是小事，不是大事。

以儒家的观点，过犹不及。过，肯定不是好事。但人之所行不可能尽合中道，谁也不可能每件事都做得恰如其分，所以人人都可能有所过。小过《象传》说“君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”，不是说君子只有如此才好，而是说君子所为能尽合中道固然好，做不到，可能会有做过头的事，那在上述这些事上表现的稍过些头还是可以的，其原因就是船山先生说的可以避免怠慢不敬和陷于个人的各种欲望。这比过分的自尊而傲慢无礼和过分放纵欲望淫逸无度好些。当然，恭敬、悲哀、节俭也不能太过分了。对人要恭敬，但又要当仁不让，坚持真理；居丧要悲哀，但不能伤生害事；生活要节俭，但要满足养生与做事的需要。总之，小过《象传》说的这些君子可以过的，不是要求必须过的，说可以过，只是相对于不可以做得过的事说的。

## 既济䷾ 离下坎上

水在火上，既济。君子以思患而预防之。





火上炎则水竭，水下益则火灭，水上火下而既济，中必有济之者矣。息水火之争，而成燮熟之用，存乎思所以防之。故君子不忧天下之患，而得其所以防之。禹稷共鲧，可同廷而不忮，干戈礼乐，可并用而不乖。载人于水者舟，载水与炷者釜，载身于世、载不齐之物于一心者，道也。道预立，则载而济矣。

### 【译文】

水在火上，这是既济卦之象。君子效法此象应当思虑后患而预防其发生。

火上炎会使水枯竭，水下溢会使火熄灭，水在火上却能成既济之义，其中肯定有成功的原因。消除水火不容的矛盾，而使之能起到煮熟食物的作用，就在于思考如何防止水火相克的问题。所以，君子忧虑的不是天下的祸患，而是去寻求预防祸患的方法。禹、稷与贡共、鲧，可以共事而不相互忌恨；干戈与礼乐，可以并用而不相矛盾。载负人于水上的是舟，载盛水与火之上的是釜，使人能立身于世、使各种不同事物为人们的认识所接受的是“道”。能于事前有认识事物的规律和解决问题的方法，就能使矛盾的事物相互容纳而完成有用的功效。

### 【解说】

既济是《周易》六十四卦的第六十三卦。其卦离下坎上，是水火相交，相济而为用之象，这表示天下万事都已成功，阴阳各得其用。从卦中六爻来看，阴阳各当其位，六爻皆正，秩序井然，这当然是好事，表示没有什么矛盾，不是阴差阳错的时候，而是一切顺利的时候，所以叫既济。既济是已渡过了河，也就是要做的事情都已完成，或者说事物矛盾斗争的发展过程暂时结束，现在是矛盾止息的时代，一切和谐顺利。





《象传》的解说讲的是防患于未然的问题，世界上没有永远和谐稳定的事情。人们希望和谐稳定，但和谐稳定之中又会孕育新的矛盾，人们若能居安思危，注意防患于未然，矛盾就可能得到缓解，和谐稳定的局面就可能维持得久一些。

船山先生的解说讲得也是防患的问题。船山先生说“君子不忧天下之患，而得其所以防之”，认为关键是在寻求防患的方法。水火本是矛盾相克的，但人们发明了锅灶，就有了济事之用，这就需要人的思考认识，掌握物性，顺应客观规律，这也就是要懂得“道”。所以，船山先生归结说“载身于世，载不齐之物于一心，道也。道预立，则载而济矣”。这是说人要安身立命，要使世界上千差万别乃至相互矛盾的事物有益于人类，就要使自己的思想认识合于道。“道预立，则载而济矣”，就是说人们有了正确的世界观和方法论，就可以安身立命并使相互矛盾的事物相济成用了，从防患的角度说，这实际是说正确的世界观与方法论是处理社会关系中的矛盾和利用自然、改造自然排除各种困扰的根本。

## 未济䷿坎下离上

火在水上，未济。君子慎物居方。

火本炎上，水本流下，物各有方，居得其辨矣。六位皆失，水火不交，以此而居，非安居也。然天下之物，各有情，各有才，各有位，各有用，调运转移者人之能，而固然不相通者物之情。知其燥自燥湿而湿自湿，美自美而恶自恶，得自得而失自失，吉自吉而凶自凶，贞淫良桀，静躁险易，皆物理之固然。故天之所生，地之所长，物之所成，事之所起，无非未相为济者，慎辨其分而后可合，慎定其居而后可移。明以照险则虽险不害，所为善因物之不足以成己之有余也。





### 【译文】

火在水上，未济卦之象。君子效法此象应当谨慎地分辨世间事物的类别使之各得其所。

火本向上燃烧，水本向下流淌，事物各有其类，根据其所居止就可以加以分辨了。未济卦六爻皆不当位，水火不能相交，以此为居所，不是可以安居的。然而，天之下物各有其性情，各有其才质，各有其位置，各有其功用，对此进行摆布利用的是人的能力，而本来不相通的是物的本性。能认识事物本性之燥与湿，美与恶，得与失，吉与凶，正邪优劣，静躁险易，都是事物的规律决定本来如此的。所以，天所生的，地所长的，物所能成的，事情之所以发生，这些自然的事物本都是不相济为用的，人类只有认真地分辨认识其之所以相分而后才能使之相合，认真地认识确定其居止之所而后才能改变其位置。未济之卦象上有离火之明照耀坎险，如此则虽险而不为害，人们应善于通过自身的作为利用外物之不足以造成自身之有余。

### 【解说】

未济与既济相继，为《周易》六十四卦之最后一卦，这种排列是有深刻含义的。《序卦传》说：“物不可穷，故受之以未济焉。”既济是大功告成的时代，万事皆享通顺利，秩序井然，一个发展过程已经完成，人们似乎已无事可做，只需安享清福就可以了。至未济卦象与既济相反，既济是六爻皆正，阴阳皆当位，而未济则是六爻都不正，阴阳都错位。未济是火在水上，火性上炎，水性下润，水火向相反的方向运行，不能相交为用。既济如已过河水，未济如还没渡过河水。总之未济表示有了新的矛盾，新的发展过程又开始了。《序卦传》说“物不可穷，故受之以未济焉”，说的正是矛盾总会发



生,因而事物也就会向前发展这样一个真理。

《象传》的解说是取水火不能相济为用之义。船山先生的解说是发挥《象传》之义强调客观自然存在的事物各有其性能,对人未必自然就相济为用,作为人类应发挥自身的认识能力,掌握物性,利用客观规律,使客观存在的事物由分而合,改变其位置,如此调运转移,才可使性固然不相通之物,相互为用,以成有益于人之功。





## 附：读船山先生《周易大象解》

梁韦弦

船山先生是明清之际的伟大思想家，是中国古代哲学的总结者。先生一生著述甚丰，重要的易学著作尚有《周易外传》、《周易内传》等。

于《易传》诸种之中，先生特将为《象传》之《大象》部分所作之解说独成一编，可见先生对《大象》的重视。先生曰“《大象》圣人之所以学易也”，亦可证先生对《大象》之义是深有领悟的。《大象解》全书约两万言，似不如推阐天道人性，以易理纵论古今之《外传》博大精深，然而其书旨淳而言简，平易切近，不涉玄远。其中所表达的关于易学的观点，所阐释的关于社会政治与人的道德修养的思想，可以说对于人们正确认识理解易学这门学问，树立研究《周易》的正确治学方向，把握传统易学中有重要实际意义的内容，都是有根本意义的。

这里主要谈的也就是先生于《大象解·序》中表述的关于易学的一些基本的观点。

船山先生说：“大象之与彖爻，自别为一义，取大象以释彖爻，必龃龉不合，而强欲合之，此易学之所由晦也。易以筮而学存焉，唯大象则纯乎学易之理而不与于筮。”这是说《大象》不是解说卦爻辞的，实际也是说《周易》有两方面的学问，一是占筮之学，一是象理之学，《大象》纯属象理之学而与占筮无关。

据我的理解，《周易》的象是寄寓理的符号，与卦爻辞俱为理





之载体，与吉凶之理是结合在一起的；而筮数的意义是定卦爻象，其本质以一种不可预知结果的具有偶然性的方式的手段来选择六十四卦的某卦。当选择卦爻象的筮数运算过程结束之后，筮数的使命就完成了，所以筮数与卦爻的吉凶义理是没什么直接联系的。换句话说，在没有确定卦象之前的数实际是不具有吉凶意义和哲理意义的。筮数运算的结果，即七、八、九、六这种数，当其作为人们构造的模拟一定的关系和吉凶可能的卦象之一因素存在时，它们才真正有了意义，而这时它们的本质是象而不是数。如果脱离了卦象，七、八、九、六这种数，尽管古人给它们起了太、少、刚、柔的名字，似乎赋予了它们某种性质，但它们实际是表达不了什么意思的。《系辞上传》曰：“是故易者，象也。”《周易》是讲卦象的，象是表达《周易》之义理的重要手段。

那么，船山先生所说的占筮之学的内容是什么呢？先生说：“盖筮者知天之事也。知天者，以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命，则卦有小有大，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感，以穷天化物情之变。学易之道，虽寓其中而固有所从违，以研几而趋时，所谓动则玩其占也。”先生说筮之中有学易之道，应是指筮的“知天者以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命”的意义说的。显然，从筮所具的这种意义看可以说与《大象》之学是殊途同归的。那么，筮的这种意义是怎样实现的，或者说船山先生说筮具有这种意义是指什么说的？我看可以这样来理解，首先，占筮要论定吉凶还是离不开卦象，而卦象作为人们构建的模拟吉凶的符号系统，其中包含的是人们在社会生活中形成的有关吉凶祸福、是非成败的经验或规律的认识，包含着人们的道德准则和是非观念，如此，占筮之论定吉凶的过程，可以说也渗透着对人进行道德准则与是非观念的教育过程。也就是说，占算的卦爻象理与《大象》的义理本质上还是有一致性的，故对两者的分别领悟，最终可殊途同归。关于《周易》的吉凶





观,我于《周易研究》1994年第1期上曾有专文讨论,这里就不赘述了。另外,从《易大传》的论述来看,古人自认《周易》的筮数原理是一种认识世界乃至把握客观必然的方法,今天看来,以此预知吉凶,这是办不到的,但对其中包含的阴阳消长“天化物情之变”的天道原理,若能正确理解,对人们树立正确的世界观与人生观还是有积极意义的。总之,与占筮有关的易学关心的是吉凶发生的客观原理,所以船山先生说这是知天之事,知天也是为了解决人如何做才合于客观的问题,这也是学易之道。当然,船山先生说的知天我看似也没排除占算。占算要“研几趋时”,要认识具体问题的吉凶征兆,预知吉凶,趋利避害。它关心的是卦义的吉凶,研究的是吉凶发生客观原理,这与《大象》之学的学习方法是不同的。《大象》之学不关注卦义具体的吉凶意义,不用占算,只要认真读易领会象理就可以了。打个不完全恰当的比方说,占筮犹如针对疾病的诊察服药,而《大象》之学或者说纯乎学易之理的学问犹如注意饮食起居和锻炼身体。

我说上面的比方不完全恰当,是说我认为占算实际是起不到诊察治疗的作用的。这里船山先生虽未明确否认占筮预知吉凶的作用,但船山先生不以此学为圣人之学,以其为不纯之学,实际上已表明先生对占筮之学是不提倡的。关于这一点,先生于《张子正蒙注·序论》中曾有明确表达。《系辞》对筮数的说明既有明显的带有神秘色彩的语言,也有利用当时人们所知的一些自然科学知识来说明占筮原理的说法,但无论怎么讲,算卦可以预知凶吉的道理是讲不通的。关于这个问题,我1993年曾于《中国哲学史》第4期上发表过一篇题为《论周易筮数与象理的本质及其占筮原理之矛盾》的文章,这里就不想再多谈了。

关于《大象》,先生说:“若夫学易者,尽人之事也。尽人而求合乎天德,则在天者即为理,天下无穷之变,阴阳杂用之几,察乎至小、至险、至逆而皆天道之所必察,苟精其义,穷其理,但为一阴一阳所继而成象者,君子无不可用之以为静存动,察修己治人拨乱反





正之道。故《否》而可以俭德避难，《剥》而可以厚下安宅，《归妹》而可以永终知敝，《姤》而可以施命诰四方，略其德之凶危而反诸诚之通，复则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象而体其各得之常。故乾大矣，而但法其行，坤至矣，而但效其势，分审于六十四象之性情以求其功效，乃以精义入神而随时处中，是以上达则圣人耳顺之德也。故子曰：‘五十以学易，可以无大过矣。’《大象》圣人之所以学易也，无大过者，谦辞也，圣人之集大成以时中而参天地，无过之尽者也。圣学之无所择而皆固执者也，非但为筮者言也。君子学圣人之学未能至焉，而欲罢不能，竭才以从，遗其一象而即为过，岂待筮哉！所谓居则观其象也。”这是先生对《大象》之学的理解，也反映了先生基本的易学观点。第一，先生认为《大象》之学是“圣人之所以学易”或者说即“圣人之学”，属于与“筮”相对的“学易”的主要内容，亦即属纯乎学易之理的学问。先生对《大象》之学的推崇，表明了先生以义理之学为治易正途。第二，先生认为《大象》之学或者说义理之学的基本目的是提高人自身的德智修养，“尽人而求合乎天德”，即达到主客观统一。“无过”、“时中而参天地”，都是说能主客观统一，不犯错误，少犯错误，乃至能发挥主观能动作用自觉顺应客观规律，利用客观规律。“精义入神，随时处中”是这种学易所可能达到的最高境界或者说最终目的，也就是掌握了易学的精髓，即掌握了能够运用自如地按客观要求办事的辩证法的方法。第三，从学习方法上说，学易不必去计较具体卦义的吉凶，重要的是“精其义，穷其理”，从中体悟“为静存动”，“修己治人拨乱反正之道”。这种体悟的方法的极致是“反诸诚之通”或者说是“复”。诚之通，即《中庸》说的“诚明”。复，是复人“天地之性”或者说本然的善性，这种性即“天命之谓性，率性之谓道”的性，是与天道合一的性。也就是说，船山先生说的学易方法，将对卦象义理的学习参悟与复明人本然的善性结合在一起，认为这种学习参悟可以帮助人明心见性。由此可见，其学易方法实际主要是一种修养方法，而这种方法受张载等宋学大





师之学的影响痕迹是明显的。船山先生的修养方法论与宋学人性说的密切关系,于其所著之《张子正蒙注》及《周易外传》中都是明显可见的。

船山先生就《大象》之学所表述的这些有关易学的基本观点,可以说都是很重要的观点。今天看来,研究易学应以研究其有关社会人生及自然界认识的哲理为主要内容,这是没什么问题的。对有关《周易》的筮数,特别是后来易学史上人们在《周易》筮数的基础上衍生出来的学说加以研究,分析其中包含的当时人们对世界的认识,这也是必要的,但如有人想通过对这些的研究证明算卦是有科学根据的或者说是可信的,那肯定是无益的。《周易》中包含着朴素的辩证法思想,《序卦》、《系辞》、《大象》等传对《周易》的辩证法思维给予很大发展使之成为哲学,这是《周易》之学中最宝贵的东西,是我们今天所要研究学习和继承的。这种辩证法的学问植根于我们民族文化的土壤之中,往往包含于简要警策的格言式的语句之中,如“物极则反”、“否极泰来”、“穷则变,变则通”等等,这种东西从形式上看虽不如西方哲学有关辩证法的学问那样系统缜密,但简要易记,与具体的社会生活经验结合在一起,耐人寻味,便于流传和在生活语言中使用,只要人们能结合自己的人生经验对其不断加以温习体味,同样可以对辩证法的主要观点达到能有融会贯通的理解并能正确运用的思想修养境界。我这样讲并不是反对在学校里系统地学习唯物辩证法的课程,只是说《周易》之学中的辩证法思想在今天仍有学习的价值,它本身的一些特点决定那种繁琐抽象的学院式的学问是无法完全代替它的。船山先生于《周易大象解序》中推崇学易之理的学问,认为对象理的学习可帮助人达到与“天合德”、“随时处中”的境界,实际就是提倡人们学习把握这种学问的辩证法思想并能很好运用,从而最大限度地达到主客观统一,面对复杂变化的客观世界,能采取恰当合理的行为。这与我们今天学习现代哲学的目的是一致的。孔子说:加我以年,五十以学易,可以无大过矣。据此,后来不少学者都





认为《周易》是修身寡过之书。学习易学中的辩证法思想,学习其中有关社会人生问题的认识和经验,都是为了提高人的德智修养,从而使人们能掌握立身行事的正确的原则和方法。从这个意义上说《周易》之学是修养德智的学问,我看是可以的。中国先秦时的哲人儒家大师孟子宣扬性善论,在人的修养问题上比较强调“内求”,讲“反求诸己”、“反身而诚”,相传为子思所著之《中庸》中就有“天命之谓性,率性之谓道”、“自诚明谓之性,自明诚谓之教”等说法。到宋明时期理学家们特别重视关于天道人性的问题,提出与道德修养论密切相关的各种人性学说,这些学说虽有不同,但多承袭孟子的性善说,都重视反身内求的修养方法。从认识论的意义上说,子思、孟子,特别是宋人强调内求的方法肯定程度不同地都存在问题。人的德智修养的提高,需要人的主观努力学习追求,也需要经历长期实践的磨炼。中国古代一些思想家强调复明人的本然的善性,强调内求的修养方法,从理论上说,这是片面或错误的。但是,我一直认为对问题仅仅如此认识是不够的。为什么中国古代许多重要的思想家,其中包括像张载与王夫之这样的唯物主义思想家都那样重视这种方法?因为道德修养离开了人的主观自觉追求是不行的,所以首要的是有个老实真诚的态度。古人强调“反求诸己”“反身而诚”,强调人人所具之“良知”的作用,其实际意义是强调人的自觉追求,强调人的自我把持。王守仁为了说明人人都有良知善性曾举例子说,小偷和强盗你若当面如此称呼他,他也会感到难堪。“难堪”是小偷和强盗良知的反映,但他们既已为盗为贼,表明他们没能按良知来把握自己。也就是说,在道德修养的实践中,通常说来重要的问题不是良知是从哪里来的,而是能不能去践履良知之所知的问题。这样看来,如果说我们想要虚心从这些思想家有关道德修养的学说中学点儿什么的话,重要的并不是指责古人不懂得人不会有与生俱来的道德和智慧这个简单的事实,而是从他们万分恳切的论述中理解到人主观自觉的努力追求和实践是道德修养成败之关键。遇事确要先用良知衡





量一下,你已知非的则不为,你已知是则为之,果能如此,必德行日进,不能如此,道德修养又从何谈起!无论读书学习,还是在社会实践中学习,如不能力行良知之所知,又有何益?学易之理也是如此。

以上是我们就船山先生《周易大象解序》中所包含的关于易学的主要的基本观点的议论,其中关于道德修养方法问题的议论也可能是有些人所不能接受和理解的。这就涉及研究中国思想史的治学态度和治学方法问题。我觉得,在过去很长的时期里,由于“左”的思想方法的影响,学界对待古代思想家的态度总的说是比较浅薄的,虚心学习者少,好发一些议论进行很无谓的批评的人多。由于种种因素的影响,这种学风至今仍未根除,这一点体现于宋明理学的研究领域尤为严重。所以,我们想就这个问题再引用我们书中的有关解说多讲几句来作为这篇文字的结束语。宋明理学大师如周敦颐、张载、二程、朱熹及心学派大师如陆九渊、王阳明等,他们在关于人性及人性与天理关系的具体认识上虽有差别,但在肯定人性是本善的,肯定人的良知是人达到与天道合一的基础这一点上是一致的。从理论上说,这其中包含的人有先验道德意识的认识,肯定是错误的。但从另一方面说,他们宣扬人性善,强调人禽之别,弘扬理性,唤起人们的道德自觉,引导人们做到“贞生安死”,即遵循正道生活并能正确对待生死之客观必然,从而抵制道家消极虚无的人生观和佛教生死轮回之说对人的迷惑,用“人道”的责任感和使命感充实人们的精神世界,其功岂可磨灭。也就是说,理学家们宣扬性善,鼓吹明德修己,成圣成贤,尽管其实际社会意义是复杂的,但从大体上说可以肯定提倡的是一种积极的人生观。先哲们将天理人道化,将人的自然本性伦理化,其谬误固不可再传,但他们所提倡的积极的人生精神则仍值得我们虚心领会。船山先生曰:“天之外无道,气之外无神,神之外无化,死不足忧而生不可罔”,“贞生而安死”。坦率一点说,这种世界观和人生观的境界,今天我们又有多少人能真正达到呢?我以为,读船山



先生的《周易大象解》，如能于此真有所领悟，已足矣。至于某些专家所擅长的吹毛求疵、舍本逐末、牵强附会、燕书郢说之学风，于学术何补，于读者又何益乎？

（原载《周易研究》1999年第2期）



清人易学二种：  
惠栋《易汉学》  
王夫之《周易大象解》评解





## 后 记

《王船山周易大象解译说》是我1997年所承担的高等院校古籍整理研究工作委员会的科研项目“王船山易著三种译说”的研究成果之一。原曾计划将船山先生的《周易外传》与《周易内传》都做出译解,后来在时间与经费上都遇到了困难。现在借我2006年承担的古委会项目“惠栋《易汉学》评解”结项的机会,将它们合到一起出版,所以将它放到《易汉学》评解之后。译,也是一种解释;说,实际主要是评论。所以,两书合称“清人易著二种评解”。

王夫之《周易大象解》所采用的本子为民国廿二年十二月上海太平洋书店重校刊本的《船山遗书》,标点是我们自己点的,没有找别的版本做参考。做译文与解说的过程中,为了准确把握船山先生的思想观点,我阅读研究了先生的《周易外传》、《周易内传》和《张子正蒙注》等有关著作,此外就再没有参考什么别的东西。我这样做并不是因受到文献资料条件的限制,主要是想体现我们的独立思考研究。全书完成后,在对书稿校读的过程中我感到对所做的标点和译解还是有信心的。当然,书中可能会有一些受我的学识限制造成的问题,我希望得到专家与读者朋友的指正。

我1984年前后开始读《周易》经传,并阅读了一些解说《周易》经传的著作。1989年开始随金景芳先生学习中国古代史和易学,其后陆续发表了一些关于易学的论文,并写作了几本有关《周易》的书,形成了一些关于易学的初步理解和认识,这些曾得到学界前辈及朋友的支持与鼓励。我为船山先生著作所作的解说评论



中,也体现了我关于易学的理解和认识。总之,我们觉得船山先生提倡学易之理的学问,阐发中国传统哲学的精华,这正是我们所应弘扬的。

梁韦弦  
2010年4月



清人易学二种：  
惠棟《易汉学》

王夫之《周易大象解》评解

